بدهی
پنج هزار سالِ نخست

مطالعات اجتماعی

دیوید گرِیبر



ترجمه‌ی
علی معظمی

سرشناسه: گریبر، دیوید
Graeber, David
عنوان و نام پدیدآور: بدهی: پنج‌هزار سال نخست / دیوید گریبر / ترجمه‌ی علی معظمی
مشخصات نشر: تهران: نشر چرخ، ۱۴۰۱
مشخصات ظاهری: ۷۴۵ ص
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۵۲۵۹-۰۹-۳
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: عنوان اصلی: Debt: the first 5,000 years
موضوع: پول -- تاریخ
موضوع: Money--History
موضوع: بدهی‌ها -- تاریخ
موضوع: Debt--History
موضوع: بحران مالی -- تاریخ
موضوع: Financial crises--History
شناسه‌ی افزوده: معظمی جهرمی، علی، ۱۳۵۳، مترجم
رده‌بندی کنگره: HG۲۲۱
رده‌بندی دیویی: ۳۳۲/۴۹
شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی: ۹۰۰۵۱۱۲

بدهی
پنج هزار سالِ نخست

دیوید گرِیبر

ترجمه‌ی
علی معظمی

نشر چرخ: ناشر کتاب‌های علوم انسانی خانواده‌ی فرهنگی چشمه

بدهی
-پنج‌هزار سال نخست-
دیوید گریبر
ترجمه‌ی علی معظمی

ویراستار: نادر خسروی
مدیر هنری: فؤاد فراهانی
همکاران آماده‌سازی: فاطمه نادری، منصوره مهدی‌آبادی
لیتوگرافی: باختر
چاپ: دالاهو
تیراژ: ۵۰۰ نسخه
چاپ اول: زمستان ۱۴۰۱، تهران
ناظرفنی چاپ: یوسف امیرکیان

شابک: ۳-۰۹-۵۲۵۹-۶۲۲-۹۷۸

قیمت: ۳۹۰۰۰۰ تومان

دفتر مرکزی نشرچشمه: تهران، خیابان کارگر شمالی، تقاطع بزرگراه شهید گمنام، کوچه‌ی چهارم، پلاک ۲. تلفن: ۸۸۳۳۳۶۰۰ — **کتاب‌فروشی نشرچشمه‌ی کریم‌خان:** تهران، خیابان کریم‌خان زند، نبش میرزای شیرازی، شماره‌ی ۱۰۷. تلفن: ۸۸۹۰۷۷۶۶ — **کتاب‌فروشی نشرچشمه‌ی کورش:** تهران، بزرگراه ستاری شمال، نبش خیابان پیامبر مرکزی، مجتمع تجاری کورش، طبقه‌ی پنجم، واحد ۴. تلفن: ۴۴۹۷۱۹۸۹ — **کتاب‌فروشی نشرچشمه‌ی آرن:** تهران، شهرک قدس (غرب)، بلوار فرحزادی، نرسیده به بزرگراه نیایش، خیابان حافظی، نبش خیابان فخارمقدم، مجتمع تجاری آرن، طبقه‌ی دوم. تلفن: ۰۹۱۰۲۳۶۹۲۴۱ — **کتاب‌فروشی نشرچشمه‌ی کارگر:** تهران، خیابان کارگر شمالی، تقاطع بزرگراه شهید گمنام، کوچه‌ی چهارم، پلاک ۲. تلفن: ۸۸۳۳۳۵۸۳ — **کتاب‌فروشی نشرچشمه‌ی دانشگاه:** تهران، خیابان انقلاب، روبه‌روی دانشگاه تهران، بین فخر رازی و دانشگاه، پلاک ۱۲۰۶. — **کتاب‌فروشی نشرچشمه‌ی جم:** نیاوران، جماران، مجتمع تجاری جَم‌سنتر، طبقه‌ی دوم، پلاک ۱۱. تلفن: ۲۶۴۵۰۸۷۲ — **کتاب‌فروشی نشرچشمه‌ی بابل:** بابل، خیابان مدرس، نبش مدرس ۲۱، مرکز خرید پلازا، طبقه‌ی سوم واحد ۳۱۱. تلفن: ۲-۴۴۴۲۳۰۷۱ (۰۱۱) — **کتاب‌فروشی نشرچشمه‌ی دلشدگان:** مشهد، بلوار وکیل‌آباد، بین وکیل‌آباد هجده و بیست (بین هفت‌تیر و هنرستان)، پلاک ۳۸۶. تلفن: ۳۸۶۷۸۵۸۷ (۰۵۱) — **کتاب‌فروشی نشرچشمه‌ی رشت:** رشت، خیابان معلم، میدان سرگل، ابتدای کوچه‌ی هفدهم. تلفن: ۲۱۴۹۸۴۸۹ (۰۹۰) — **کتاب‌فروشی نشرچشمه‌ی البرز:** کرج، عظیمیه، بلوار شریعتی، مرکز تجاری فرهنگی مهرادمال، طبقه‌ی پنجم. تلفن: ۳۵۷۷۷۵۰۱ (۰۲۶)

www.cheshmeh.ir
cheshmehpublication
cheshmehpublication

تلفن پخش کتاب چشمه: ۷۷۷۸۸۵۰۲

تقدیم به مادرم و پدرم، به تصدیق دینی که به حساب درنیاید.

ع. م.

فهرست

یادداشت مترجم

اثر حاضر شاید مهم‌ترین کتاب دیوید گریبر، انسان‌شناس معاصر (۱۹۶۱ ـ ۲۰۲۰)، باشد که در آن، با تمرکز بر مفهوم بدهی و سیر تکوینش، به ارائه‌ی تاریخی از پیدایش و تحول پول می‌پردازد و هم‌زمان تصویری از ادوار تحول اقتصاد جهانی به دست می‌دهد. این کتاب همچنین دریچه‌ای نو به فهم چیستی سرمایه‌داری و روند شکل گیری و تحول آن می گشاید. از دیگر وجوه بارز کتاب، که اهمیت فلسفی درخور توجهی نیز دارد، بازآزمایی مفاهیم اخلاقی مربوط به بدهی و شکل گیری تاریخی آن‌هاست. کتاب به کفایت خوش‌خوان و گویاست و در مقام مترجم فقط می‌توانم خوانندگان علاقه‌مند به سیاست و اقتصاد جهانی و یافتن راه‌های نو برای ساختن جهانی بهتر را به خواندنش دعوت کنم، و امیدوارم از پس ترجمه‌اش برآمده باشم.

ساختار اصلی کتاب در ترجمه حفظ شده است؛ یادداشت‌ها به تفکیک فصل در انتهای کتاب و پس از پایان همه‌ی فصل‌ها آمده‌اند. نظام ارجاع‌دهی نیز مطابق متن اصلی باقی مانده است. صورت اصلی اسامی خاص در نمایه‌ی کتاب ضبط شده است. همچنین واژه‌نامه‌ای

به انتهای کتاب افزوده شده که شامل مهم‌ترین مفاهیم و اصطلاحات متن است. سعی کردم توضیحات اضافه به کتاب نیفزایم؛ در مواردی که به نظرم ضروری رسید، توضیحات خود را به نحوی که تمایزش حفظ شود به یادداشت‌های نویسنده ملحق کرده‌ام تا یادداشت مستقلی به کتاب نیفزوده باشم. عبارات داخل [ ] در متن افزوده‌ی مترجم، و عبارات داخل { } در نقل‌قول‌ها افزوده‌ی نویسنده‌اند. امیدوارم خواننده‌ی محترم کاستی‌هایی را که در متن می‌یابد بر مترجم ببخشاید.

نشر چرخ ویرایش ترجمه را به آقای نادر خسروی سپرد. آقای خسروی روی این متن زحمت بسیار کشیدند و حاصل کارشان را می‌شد به دو بخش تقسیم کرد: یکی ایرادهایی که از بابت افتادگی یا نقص متوجه ترجمه کردند و دیگری ویرایش نثر ترجمه که شامل موارد فنی هم بود. همه‌ی ایرادهای ایشان به ترجمه را تک‌به‌تک وارسی کردم و هر جا وارد تشخیص دادم متن را تصحیح کردم. از این بابت کمال تشکر را از آقای خسروی دارم و خوشحالم که از اشتباهات ترجمه کاستند. از لحاظ ویرایش نثر اما باید بگویم که رویکرد ما با هم تفاوت جدی دارد و به همین سبب از پذیرش عمده‌ی کار ایشان معذور بودم. این را از این جهت موظفم بگویم که آقای خسروی ویراستار کتاب هستند اما باید ایشان را از مسئولیت ناهمواری‌های احتمالی در نثر و گزینش اصطلاحات مبرا دانست، چون صلاح‌دیدهای‌شان در این موارد اعمال نشده است. همچنین از دوست عزیزم، مهدی صابری، که در نشر چرخ یک‌بار دیگر ترجمه را خواند و پاره‌ای از نقایص دیگر آن را رفع کرد و نیز از همکاران نمونه‌خوانی بسیار متشکرم. لازم است از همه‌ی همکاران نشر چرخ که با صبوری در مراحل مختلف آماده‌سازی و عرضه‌ی این کتاب، همچون دیگر کتاب‌ها، کار می‌کنند تشکر کنم؛ هر کتابی که به دست خواننده می‌رسد معمولاً محصول فعالیت مشترک و هم‌افزای جمع بزرگی است که نام‌شان در آن کتاب نمی‌آید، اما هیچ کتابی هم بدون فعالیت آن‌ها چنان که هست به دست ما نمی‌رسد.

درباره‌ی نویسنده

دیوید گریبر در مدرسه‌ی اقتصاد لندن انسان‌شناسی درس می‌داد. او نویسنده‌ی به سوی نظریه‌ی انسان‌شناسانه‌ی ارزش، مردمان گم‌شده: جادو و میراث برده‌داری در ماداگاسکار، پاره‌هایی از انسان‌شناسی آنارشیستی، امکان‌ها: مقالاتی راجع‌به سلسله‌مراتب، شورش و میل، قوم‌نگاری اقدام عملی و سرآغازها: تاریخ نوین انسانیت است. گریبر برای نشریه‌های هارپرز، نیشن، بافر، گاردین، نیو لفت ریویو و برای خبرگزاری الجزیره نوشته است.

او در تابستان سال ۲۰۱۱ به همراه گروه کوچکی از فعالان اشغال وال‌استریت را طراحی کردند. در «چهره‌ی سال» ۲۰۱۱ نشریه‌ی تایم، کورت اندرسن راجع‌به او به عنوان چهره‌ای معترض نوشت که گریبر «فکری نو به گروه القا کرد: اقامت طولانی‌مدت در مکانی عمومی، ساختن یک دهکده‌ی اعتراضی دموکراتیک، بدون رهبرانی از پیش‌تعیین‌شده، که متعهد به نقد عمومی بود ــ نقد اقتصاد فروپاشیده‌ی ایالات متحده و سیاستی که پول‌های هنگفت فاسدش کرده بودند ــ اما بدون این که خواهان اقدام قانونی

یا اجرایی مشخصی باشد. همچنین گریبر، با عمری بیزاری از تاریک‌خانه‌ی شـرکت‌های تجـاری، کســی بود که شـعار "مـا ۹۹ درصد هسـتیمِ" جنبش وال‌استریت را طرح کرد و بر سر زبان‌ها انداخت.»

فصل یک
تجربه‌ی سردرگمی اخلاقی

بدهی:

اسم. ۱) مقدار پولی که به کسی مقروض‌ایم. ۲) وضعیت پول قرض داشتن. ۳) احساس مدیون بودن به دلیل لطفی که کسی در حق‌مان یا کاری که کسی برای‌مان کرده است.

لغت‌نامه‌ی انگلیسی آکسفورد

اگر به بانک صدهزار دلار مقروض باشی، بانک مالک توست. اگر به بانک صدمیلیون دلار مقروض باشی، تو مالک بانکی.

ضرب‌المثل امریکایی

دو سال پیش به دنبال مجموعه‌ای از رخدادهای تصادفی به مهمانی‌ای در باغ کلیسای وست‌مینستر دعوت شدم. قدری احساس ناراحتی می‌کردم. مسئله این نبود که باقی مهمان‌ها مطبوع و مهربان نبودند و پدر گراهام، که مهمانی را ترتیب داده بود، میزبانی خوش‌برخورد و خونگرم نبود. مشکلم این بود که فکر می‌کردم جایی هستم که جای من نیَست. در این حال بودم که پدر گراهام به سراغم آمد و گفت کسی نزدیک فواره‌ی باغ هست که حتماً از دیدنش خوشحال خواهم شد. معلوم شد منظور پدر گراهام زن جوان آراسته و خوش‌لباسی است که در معرفی‌اش گفت وکیل است؛ «البته بیش‌تر یک جور فعال اجتماعی است. برای بنیادی کار می‌کند که از گروه‌هایی که در لندن با فقر مبارزه می‌کنند پشتیبانی حقوقی می‌کند. احتمالاً خیلی حرف‌ها داری که با او بزنی.»

گپ زدیم. آن خانم درباره‌ی کارش به من گفت. من برایش گفتم که

سال‌ها در جنبش عدالت جهانی ـ «جنبش ضدجهانی‌سازی»، چنان که در رسانه‌ها معمولاً از آن نام می‌برند ـ فعال بوده‌ام. کنجکاو بود: خیلی چیزها هم درباره‌ی تظاهرات‌مان در سیاتل، جنوآ و پرتاب گاز اشک‌آور به ما و از این قبیل خوانده بود، اما... خب سؤالش این بود که آیا اصلاً بعد از همه‌ی این کارها دستاوردی هم داشتیم؟

گفتم: «در واقع فکر می‌کنم دستاوردهایی که در دو سال اول جنبش داشتیم شگفت‌آور بوده‌اند.»

«مثلاً؟»

«خب، مثلاً موفق شدیم صندوق بین‌المللی پول را تقریباً به طور کامل نابود کنیم.»

چنان که پیش از آن هم تجربه کرده بودم، نمی‌دانست «صندوق بین‌المللی پول» دقیقاً چیست، بنابراین توضیح دادم که صندوق بین‌المللی پول اساساً در مقام اهرم اجرایی وام‌دهندگان جهانی عمل می‌کند ـ «می‌شود گفت مثل شرخری است که طلبکار می‌فرستد تا کتکت بزنند، البته در بالاترین سطوح مالی.» شروع کردم به توضیح سابقه‌ی تاریخی صندوق و شرح این که چه‌طور در دهه‌ی ۱۹۷۰، طی بحران نفتی، کشورهای عضو اُپک در نهایت بخش بزرگی از ثروت تازه‌به‌دست‌آمده‌شان را سرازیر بانک‌های غربی کردند، به طوری که این بانک‌ها نمی‌توانستند جایی برای سرمایه‌گذاری آن پول‌ها پیدا کنند؛ توضیح دادم که به این ترتیب چه‌طور سیتی‌بانک و بانک چیز عوامل‌شان را به دور دنیا فرستادند تا دیکتاتورها و سیاست‌مداران جهان‌سومی را راضی کنند که وام بگیرند (آن موقع به آن «بانکداری پُرشتاب» می‌گفتند)؛ توضیح دادم که چه‌طور با بهره‌های بسیار پایین شروع کردند و سپس به‌سرعت به نرخ بهره‌هایی حدود ۲۰ درصد رسیدند تا با سیاست‌های پولی ایالات متحده در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ بخوانند؛ توضیح دادم که چه‌طور در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ این روند به بحران بدهی جهان سوم انجامید؛ و این که چه‌طور در این مرحله صندوق بین‌المللی پول مداخله کرد که اصرار کند کشورهای فقیر برای این که بتوانند باز هم کمک‌های مالی دریافت کنند باید مقررات حمایتی‌شان را

برای پایین نگه داشتن قیمت مواد غذایی اساسی، یا حتی سیاست‌های‌شان را برای نگه داشتن ذخایر راهبردی مواد غذایی، کنار بگذارند و باید از خیر بهداشت و آموزش رایگان بگذرند؛ توضیح دادم که چه‌طور همه‌ی این‌ها منجر به فروپاشی پایه‌ای‌ترین حمایت‌ها از فقیرترین و شکننده‌ترین مردم روی زمین شد. از فقر حرف زدم، از غارت منابع ملی گفتم، از فروپاشی جوامع، خشونت مزمن، سوءتغذیه، نومیدی و زندگی‌هایی که ویران شدند.

خانم وکیل پرسید: «اما موضع خود شما چه بود؟»

«درباره‌ی صندوق بین‌المللی پول؟ خب ما می‌خواستیم نابودش کنیم.»

«نه منظورم درباره‌ی بدهی جهان سوم است.»

«آها، خب ما می‌خواستیم این بدهی هم از بین برود. خواست فوری ما این بود که سیاست‌های تعدیل ساختاری که صندوق بین‌المللی پول اعمال می‌کرد متوقف شود، همان سیاست‌هایی که مستقیماً آسیب می‌زدند، اما زودتر از آن‌که توقع داشتیم توانستیم در این مورد موفق شویم. هدف بلندمدت‌ترمان بخشودگی بدهی‌ها بود. تا جایی که به ما مربوط می‌شد در پی چیزی بودیم مثل یوبیل عهد عتیق.»[1]

به او گفتم: «سی سال سرازیر شدن پول از فقیرترین کشورها به غنی‌ترین کشورها بس بود.»

اعتراض کرد و، گویی دارد چیزی بدیهی را متذکر می‌شود، گفت: «اما آن کشورها پول را قرض گرفته بودند! مسلم است که همه باید بدهی‌شان را پس بدهند.»

این‌جا بود که متوجه شدم این گفت‌وگو دارد تبدیل به مکالمه‌ای می‌شود که در ابتدا پیش‌بینی نمی‌کردم.

۱. فصل ۲۵ از سفر لاویان در عهد عتیق، راجع‌به «سال سبّت» است؛ در این‌جا کتاب مقدس پس از «هفت هفت سال»، یعنی چهل و نه سال، سال پنجاهم را سال آسان‌گیری مالی و کمک به هم‌نوع اعلام می‌کند و راجع‌به شرایط معامله و کشت‌وزرع در این سال به‌تفصیل صحبت می‌کند، از جمله راجع‌به بخشودگی ربا و سود: «و اگر برادرت فقیر شده و نزد تو تهی‌دست باشد، او را مثل غریب و مهمان دست‌گیری نما تا با تو زندگی کند. از او ربا و سود مگیر و از خدای خود بترس تا برادرت با تو زندگی نماید.» (لاویان، ۲۵، آیات ۳۵ و ۳۶) به این ترتیب در این‌جا اشاره به «یوبیل» عهد عتیق اشاره به بخشودگی بدهی است. ـ م.

حالا باید از کجا شروع می کردم؟ می‌توانستم با توضیح این موضوع شروع کنم که چه‌طور اصلاً از اول دیکتاتورهای غیرمنتخب این پول‌ها را از مردم گرفته بودند و بیش‌تر آن را مستقیم به حساب‌های بانکی خود در سویس واریز می کردند، و از خانم وکیل بخواهم راجع‌به این مسئله تأمل کند که آیا عادلانه است پول وام‌دهندگان را نه این دیکتاتورها پس دهند و نه حتی دوروبری‌های‌شان، بلکه بازپرداختش به معنای واقعی کلمه با کشیدن نان از دهان کودکان گرسنه انجام شود. یا می‌توانستم از او بخواهم به این فکر کند که همین کشورهای فقیر تابه‌حال معادل سه یا چهار برابر پولی را که گرفته بودند پس داده‌اند، اما به واسطه‌ی معجزه‌ی «بهره‌ی مرکب» هنوز هم چیز زیادی از اصل پول را پس نداده‌اند. همچنین می‌توانستم نشان دهم که باید میان دو چیز تفاوت گذاشت، یکی دریافت وام مجدد به قصد بازپرداخت وام‌های قبلی، و دیگری طرح این خواسته که کشورها به عنوان پیش‌شرط این‌که این وام‌های مجدد به قصد بازپرداخت وام پیشین را دریافت کنند، باید آن سیاست‌های اقتصادی بازار آزاد را بپذیرند که در واشینگتن یا زوریخ طراحی شده‌اند و شهروندان‌شان نه هیچ‌وقت با این سیاست‌ها موافقت کرده‌اند و نه حاضرند موافقت کنند، و بنابراین این نوعی بی‌صداقتی است که اصرار کنیم این کشورهای مقروض قوانین اساسی دموکراتیک و حکومت انتخابی دارند، اما خب به‌هرحال تسلطی هم برای اداره‌ی سیاست‌گذاری‌های کشورشان ندارند. علاوه‌براین می‌توانستم توضیح دهم که سیاست‌های اقتصادیِ اعمال‌شده توسط صندوق بین‌المللی پول حتی درست کار نکردند. همه‌ی این‌ها را می‌توانستم توضیح دهم اما مشکلی بنیادی‌تر در میان بود: یعنی همین فرض که بدهی باید بازپرداخت شود.

در واقع نکته‌ی مهم راجع‌به این حکم که «همه باید بدهی‌شان را پس بدهند» این است که این جمله حتی براساس نظریه‌ی اقتصادی معیار هم درست نیست. بنا بر این نظریه، فرض بر این است که وام‌دهنده باید حدی از مخاطره را پذیرفته باشد. اگر همه‌ی وام‌ها، هر قدر هم ابلهانه، باز هم قابل‌عودت بودند ــ اگر مثلاً هیچ قانون ورشکستگی‌ای در کار نبود ــ

حاصل مصیبت‌بار می‌شد. در این صورت چه دلیلی داشت که وام‌دهندگان وام‌های احمقانه ندهند؟

گفتم: «خب می‌دانم که این بدیهی به نظر می‌آید، اما نکته‌ی خنده‌دار این‌جاست که به لحاظ اقتصادی این اتفاقی نیست که قرار است برای وام‌ها بیفتد. قرار است مؤسسات مالی وسیله‌ای باشند برای جهت دادن منابع به سوی سرمایه‌گذاری‌های سودآور. اگر برای بانک تضمین شده باشد که مستقل از هر کاری که بکند پولش را به‌علاوه‌ی سودش پس می‌گیرد، کل نظام اقتصادی دیگر کار نمی‌کند. اگر این‌طور بود به سراغ نزدیک‌ترین شعبه‌ی بانک سلطنتی اسکاتلند می‌رفتم و می‌گفتم: "من همین الآن در مسابقات اسب‌دوانی یک شرط گنده بستم. فکر می‌کنید بتوانید دو میلیون پوند به من وام بدهید؟" پیداست که به من می‌خندیدند. اما به این دلیل به چنین حرفی می‌خندند که می‌دانند اگر اسب من برنده نشود هیچ راهی ندارم که پول‌شان را پس بدهم. حالا فرض کنید قوانینی وجود داشت که تضمین می‌کرد آن‌ها مستقل از این‌که نهایتاً چه اتفاقی بیفتد پول‌شان را پس خواهند گرفت، حتی اگر قرار باشد که، چه می‌دانم، مثلاً به این منظور دخترم را بفروشم یا اعضای بدنم را حراج کنم یا کارهایی از این قبیل. خب در این صورت چرا که نه؟ چرا بانک باید منتظر باشد کسی به سراغش بیاید که طرحی جدی برای پول درآوردن داشته باشد؟ در واقع وضعی که صندوق بین‌المللی پول در ابعاد جهانی درست کرد همین بود؛ وضعی که در آن همه‌ی این بانک‌ها دوست دارند میلیون‌ها دلارشان را در درجه‌ی اول به این دارودسته‌ی عوضی‌ها بدهند.»

داشتم یک‌بند حرف می‌زدم که در این موقع متخصص مالیِ مستی از راه رسید و فهمید که داریم راجع‌به پول حرف می‌زنیم، و شروع کرد به گفتن داستان‌هایی از دشواری‌های اخلاقی مسائل مالی؛ داستان‌هایی که خیلی زود تبدیل شدند به شرح طولانی و ملال‌آور یکی از فتوحات جنسی‌اش. حوصله‌ام سر رفت و رفتم.

هر وقت دوباره به این ماجرا فکر کردم، اصلاً نتوانستم با اطمینان بفهمم که این گفت‌وگو را چگونه باید تعبیر کنم. آیا وکیلی که درعین‌حال

فعال اجتماعی هم بود واقعاً هیچ‌گاه راجع‌به صندوق بین‌المللی پول نشنیده بود یا فقط مؤدبانه سر کارم گذاشته بود. بااین‌حال تا چند روز بعد از آن گفت‌وگو هنوز این جمله در مغزم صدا می‌کرد:

«مسلّم است که همه باید بدهی‌شان را پس بدهند.»

این حکم از آن‌رو قدرتمند است که در واقع حکمی اقتصادی نیست، حکمی اخلاقی است. اصلاً اگر قرار باشد مردم بدهی‌شان را پس ندهند از کل اخلاق دیگر چه باقی می‌ماند؟ اخلاق یعنی چیزی را که مال مردم است به آن‌ها بدهیم. مسئولیت‌های خود را بپذیریم. به وظایف‌مان در قبال دیگران عمل کنیم، درست همان‌طور که توقع داریم آن‌ها به وظایف‌شان در قبال ما عمل کنند. چه مثالی برای نقض مسئولیت واضح‌تر از مثال بدقولی یا نپرداختن بدهی وجود دارد؟

می‌فهمیدم چیزی که باعث می‌شود این حکم تا این حد برایم آزاردهنده باشد بدیهی بودن ظاهری‌اش است. این از آن نوع دلایلی است که باعث می‌شود اموری وحشتناک مطلقاً ملایم به نظر بیایند که توجهی برنمی‌انگیزند. چنین حکمی ممکن است محکم به نظر بیاید اما وقتی شاهد پیامدهایش بوده باشی از احساسات بدی که به‌قوت در تو برمی‌انگیزد نیز نمی‌توانی اجتناب کنی. حدود دو سال در کوهستان‌های ماداگاسکار زندگی کرده بودم. کمی قبل از این‌که به آن‌جا برسم مالاریا شایع شده بود. این شیوع به طور خاص بدخیم بود چون مالاریا سال‌ها پیش از این منطقه ریشه‌کن شده بود و به همین دلیل پس از دو نسل، مردم دیگر ایمنی‌شان را در برابر آن از دست داده بودند. مشکل این بود که اجرای برنامه‌ی نابود کردن پشه‌ها محتاج پول بود، زیرا باید به طور ادواری آزمایش می‌کردند که مطمئن شوند پشه‌ها در حال زادولد هستند یا نه، و اگر چنین بود برای از بین بردن‌شان سم‌پاشی کنند. پول زیادی لازم نبود، اما به دلیل برنامه‌های ریاضتی تحمیل‌شده از سوی صندوق بین‌المللی پول، دولت بودجه‌ی برنامه‌ی نظارت بر زادولد پشه‌ها را قطع کرده بود. ده‌هزار نفر مُردند. شاهد زاری مادران در سوگ فرزندان ازدست‌رفته‌شان بودم. شاید فکر کنیم اصلاً نمی‌شود مرگ ده‌هزار نفر را به این بهانه توجیه کرد

که سیتی‌بانک نباید در هر صورت به خاطر وام غیرمسئولانه‌ای که داده و اصلاً هم برای بیلانش مهم نبوده متضرر شود. اما خانم بسیار محترمی بود ــ که برای سازمان‌های خیریه هم کار می‌کرد ــ و فکر می‌کرد این بدیهی است. به‌هرحال آن‌ها پول قرض گرفته بودند و مسلماً همه باید بدهی‌شان را پس بدهند.

■■■■■

تا چند هفته‌ی بعد این جمله مدام به یادم می‌آمد. چرا بدهی؟ چه چیزی این مفهوم را این اندازه قدرتمند می‌کند؟ بدهیِ مصرف‌کنندگان خونی است که اقتصادمان را زنده نگه می‌دارد. همه‌ی دولت ـ ملت‌های مدرن با کسر بودجه سر پا هستند. بدهی تبدیل به مسئله‌ی محوری سیاست بین‌المللی شده است. اما به نظر می‌آید هیچ‌کس نمی‌داند که بدهی واقعاً چیست یا چه‌طور باید راجع‌به آن اندیشید.

همین واقعیت که نمی‌دانیم بدهی چیست، این انعطاف‌پذیری‌ای که مفهوم بدهی دارد، مبنای قدرتش است. اگر تاریخ اصلاً بتواند چیزی را نشان دهد، آن‌چه نشان می‌دهد این است که هیچ راهی برای توجیه روابط مبتنی بر خشونت بهتر از این نیست که کاری کنی چنین روابطی اخلاقی به نظر بیایند، هیچ راهی بهتر از این نیست که این روابط را با زبان بدهی صورت‌بندی مجدد کنی؛ چون صورت‌بندی‌شان براساس زبان بدهی باعث می‌شود به نظر آید این قربانی است که دارد کار نادرستی انجام می‌دهد. اعضای مافیا این را بلدند. فرماندهان ارتش‌های فاتح نیز این را می‌دانند. هزاران سال است که مردان خشن توانسته‌اند به قربانیان‌شان بگویند که مدیون آن‌ها هستند. اگر چیزی هم در بین نبوده که دَین به شمار آید، گفته‌اند که «زندگی‌شان را مدیون ایشان هستند» چون آن‌ها را نکُشته‌اند (چه عبارت گویایی).

مثلاً امروزه تهاجمات نظامی را به عنوان جنایت علیه بشریت تعریف می‌کنند و دادگاه‌های بین‌المللی، اگر برای رسیدگی به این موارد بر پا شوند، معمولاً از مهاجم طلب غرامت می‌کنند. آلمان پس از جنگ جهانی اول

باید مبالغ هنگفتی می‌پرداخت، و عراق هنوز به دلیل حمله‌ی صدام حسین به کویت در سال ۱۹۹۰ دارد غرامت می‌پردازد. با وجود این، به نظر می‌آید کارکرد بدهی‌های کشورهای جهان سوم، نظیر ماداگاسکار، بولیوی و فیلیپین، کاملاً برعکس این است. کشورهای بدهکار جهان‌سومی تقریباً همان کشورهایی هستند که روزگاری مورد هجوم کشورهای اروپایی قرار گرفته و فتح شده بودند؛ اغلب هدف هجوم همان کشورهایی قرار گرفته بودند که الآن بدهکارشان هستند. مثلاً فرانسه در ۱۸۹۵ به ماداگاسکار تجاوز کرد، دولت ملکه راناوالونای سوم را که در آن زمان بر این کشور حکومت می‌کرد ساقط کرد و ماداگاسکار را مستعمره‌ی فرانسه خواند. یکی از نخستین کارهایی که ژنرال گالینی پس از «برقراری آرامش»، تعبیری که دوست داشتند برای مستقر کردن حکومت مستعمراتی به کار ببرند، انجام داد تحمیل مالیات سنگین بر جمعیت مالاگاسی بود، تا حدی به این دلیل که از این طریق هزینه‌های تجاوزی را که به خودشان شده بود بازپرداخت کنند، اما همچنین به این دلیل که قرار بود مستعمرات فرانسه به لحاظ مالی برای تأمین هزینه‌های ساخت راه‌آهن، بزرگراه، پل، مزارع وسیع کشاورزی و چیزهای دیگری که حکومت فرانسه دوست داشت بسازد خودکفا باشند. هیچ‌وقت از مالیات‌دهندگان مالاگاسی نپرسیدند که می‌خواهند این راه‌آهن‌ها، بزرگراه‌ها، پل‌ها و مزارع ساخته شود یا نه، یا از آن‌ها خواسته نشد بپذیرند که این اندازه باید برای ساخت چنین چیزهایی هزینه شود.(۱) برعکس، در ربع‌قرن بعد، ارتش و پلیس فرانسه انبوهی از کسانی را که اعتراض‌شان به این ترتیبات بیش‌ازحد جدی بود سلاخی کردند (بنا به برخی گزارش‌ها تنها در یک شورش در سال ۱۹۴۷، حدود نیم‌میلیون نفر را کُشتند). ماداگاسکار به‌هیچ‌وجه هرگز خسارت‌های مشابهی به فرانسه وارد نکرد. به‌رغم این واقعیت، از همان اول به مردم مالاگاسی گفتند که به فرانسه پول بدهکارند، و بقیه‌ی جهان هم منصفانه بودن این ترتیبات را پذیرفتند. «جامعه‌ی بین‌المللی» زمانی احساس کرد مشکلی اخلاقی در میان است که به نظرش رسید دولت ماداگاسکار در پرداخت بدهی‌هایش به‌کُندی عمل می‌کند.

اما بدهی همیشه فقط عدالت فاتحان نیست؛ ممکن است راهی برای تنبیه برنده‌ای که قرار نبوده بازی را ببرد هم باشد. چشم‌گیرترین نمونه از این‌دست تاریخ جمهوری هائیتی است؛ نخستین کشور فقیری که مشمول بدهی بردگی شد. هائیتی کشوری بود که بردگان سابق مزارع ساختندش، بردگانی که نه‌فقط جسارت داشتند قیام کنند، آن هم در بحبوحه‌ی پُرسروصدای اعلان آزادی‌ها و حقوق همگانی، بلکه شجاعت این را هم داشتند که سپاهیان ناپلئون را که برای بازگرداندن‌شان به بردگی فرستاده بودند شکست دهند. پس از این شکست، فرانسه فوراً اعلام کرد جمهوری جدید ۱۵۰میلیون فرانک به این کشور بدهکار است؛ به دلیل خسارتی که با مصادره‌ی مزارع به بار می‌آمد و نیز بابت هزینه‌های لشکرکشی شکست‌خورده‌ی فرانسه به این کشور. همه‌ی دیگر کشورها نیز، از جمله ایالات متحده، موافقت کردند که تا زمان پرداخت این بدهی، هائیتی را مشمول تحریم کنند. عامدانه مبلغی که برای این بدهی معین شد و پرداختش ناممکن بود (معادل هجده‌میلیارد دلار)، و تحریمی که متعاقباً اعمال شد تضمین کرد که نام «هائیتی» از آن به بعد مترادف بدهی، فقر و مصایب انسانی بماند.(۲)

به‌هرحال برخی اوقات بدهی ظاهراً معنایی خلاف این دارد. در آغاز دهه‌ی ۱۹۸۰، ایالات متحده که بر شرایط سفت‌وسخت بازپرداخت بدهی‌های جهان سوم اصرار داشت، خودش بدهی‌هایی به بار آورد که به‌تنهایی از مجموع کل بدهی‌های جهان سوم بالا می‌زد؛ بدهی‌های ایالات متحده حاصل هزینه‌های نظامی این کشور بود. گرچه بدهی‌های خارجی ایالات متحده به شکل اوراق قرضه‌ای است که نهادهای سرمایه‌گذار دریافت می‌کنند؛ نهادهای سرمایه‌گذار در کشورهایی که اکثرشان تحت حمایت مؤثر ایالات متحده‌اند (مثل آلمان، ژاپن، کره‌ی جنوبی، تایوان، تایلند و دولت‌های خلیج) و سرتاسر خاک‌شان پوشیده از پایگاه‌های نظامی امریکایی است که پُر از تسلیحات و تجهیزاتی هستند که هزینه‌شان از محل همان کسری بودجه پرداخت می‌شود. اکنون با ورود چین به بازی این ماجرا تا حدی عوض شده است (چین به دلایلی که خواهد آمد موردی خاص است)، اما نه‌چندان؛ حتی چین می‌داند این واقعیت که مقادیر زیادی

از اوراق قرضه‌ی خزانه‌داری امریکا را دارد خود این کشور را تا حدی مرهون منافع امریکا می کند، نه این که امریکا مدیون چین باشد.

خب وضعیت این‌همه پول که مدام به خزانه‌داری امریکا تزریق می‌شود چیست؟ آیا این پول‌ها وام هستند؟ یا باج‌اند؟ در گذشته به قدرت‌های نظامی‌ای که صدها پایگاه در خارج از قلمروِ خود داشتند «امپراتوری» می گفتند، و امپراتوری‌ها معمولاً از کشورهای متبوع خود باج می گرفتند. البته دولت ایالات متحده اصرار دارد که امپراتوری نیست؛ اما به‌سادگی می‌توان نشان داد که تنها دلیلی که این کشور اصرار دارد این پرداخت‌ها را «وام» بداند و نه «باج» دقیقاً برای پوشاندن واقعیتی است که در جریان است.

حقیقت آن است که در طول تاریخ انواع خاصی از بدهی و انواع خاصی از بدهکاران همواره با دیگر بدهی‌ها یا بدهکاران متفاوت بوده‌اند. در دهه‌ی ۱۷۲۰، وقتی اخبار مربوط به زندانیان بدهکار در مطبوعات عمومی منتشر شد، یکی از چیزهایی که اهالی بریتانیا را متوحش کرد این واقعیت بود که این زندانیان معمولاً به دو بخش تقسیم می‌شدند. بخش اول متعلق به محبوسین اشرافی بود که اغلب اقامتی کوتاه در زندان‌های فلیت و مارشال‌سی داشتند و حضورشان در آن‌جا نیز بیش‌تر نوعی نمایش بود، و در همان زندان هم پیشخدمت‌های دست‌به‌سینه جام شراب‌شان را پُر می کردند و مجاز بودند مرتب با نشمه‌ها ملاقات کنند. اما، بنا بر گزارشی، در «بخش عوام» بدهکاران مسکین را در سلول‌های باریکی می‌چپاندند، «مملو از فضولات و حشرات و بی‌آن‌که ترحمی بر آن‌ها رود دچار گرسنگی و تب زندان [= تیفوس] می‌شوند تا بمیرند.»(۳)

به یک معنا ترتیبات اقتصادی جهان معاصر نسخه‌ی بزرگ‌تری از همان زندان‌هاست: در مورد حاضر ایالات متحده بدهکار اشرافی است، ماداگاسکار بدهکار فقیری است که در سلول کناری گرسنگی می کشد؛ در همان حال پیشخدمت‌های بدهکار اشرافی برای بدهکار فقیر سخنرانی می کنند تا شیرفهمش کنند که چرا مشکلاتش حاصل بی‌مسئولیتی‌های خودش است.

ماجرای اساسی‌تری هم این‌جا در جریان است، شاید حتی بتوان گفت پرسشی فلسفی در کار است که باید در آن تأمل کنیم. چه فرقی است میان تبهکاری که اسلحه می‌کشد و از شما هزار دلار «وجه‌الحمایه» درخواست می‌کند، و همان تبهکار که اسلحه می‌کشد و از شما می‌خواهد هزار دلار «وام» به او بدهید؟ پیداست که این دو حالت از جهات گوناگون فرق چندانی ندارند. اما از جهاتی خاص حتماً تفاوتی هست. مثلاً در مورد بدهی ایالات متحده به کره یا ژاپن، اگر تعادل قوا در هر نقطه‌ای به هم می‌خورد، اگر ایالات متحده تفوق نظامی‌اش را از دست می‌داد، یعنی اگر تبهکار قلدرهایش را از دست می‌داد، با این «وام» هم برخورد کاملاً متفاوتی می‌شد. ممکن بود تبدیل به یک بدهی واقعی شود. اما به نظر می‌رسد که هنوز هم عامل تعیین‌کننده همان تفنگ است.

حکایتی از نمایش‌های کمدی وودویل این نکته را به‌خوبی روشن می‌کند؛ این‌جا روایت پیراسته‌ای از آن را از زبان استیو رایت [گوینده و مجری رادیو بی‌بی‌سی] نقل می‌کنم:

> یک روز داشتم با یکی از دوستانم در خیابان قدم می‌زدم که یک یارویی با اسلحه از کوچه‌ای پرید جلوِ ما و گفت: «بریزید بیرون.»
>
> وقتی کیف‌پولم را خالی می‌کردم به فکرم رسید که «نباید این‌همه ضرر کنم.» پس مقداری از پول‌ها را برداشتم و جلوِ دوستم گرفتم و گفتم: «آهای فِرِد، این هم آن پنجاه چوقی که به‌ات بدهکار بودم.»
>
> چنان به آقای دزد برخورد که هزار دلار از پول خودش درآورد و فرد را مجبور کرد آن را به من قرض بدهد، بعد هم اسلحه‌اش را به من نشانه رفت و پول را پس گرفت.

در تحلیل نهایی، مرد مسلح لازم نیست کاری بکند که دوست ندارد. اما حتی برای این‌که کار حکومتی مبتنی بر خشونت را به نحوی کارآمد پیش ببرید، باید مجموعه‌ای از قواعد وضع کنید. به یک معنا اصلاً مهم نیست که این قواعد چه باشند. یا دست‌کم اولش مهم نیست که چه باشند. مسئله این است که به مجرد این‌که شروع کنید و اوضاع را براساس

بدهی قالب‌بندی کنید، مردم به‌ناچار می‌پرسند که چه کسی به چه کسی بدهکار است.

استدلال‌های مربوط به بدهی دست‌کم پنج‌هزار سال است که در جریان‌اند. در بیش‌تر تاریخ بشر، دست‌کم تاریخ دولت‌ها و امپراتوری‌ها، به بیش‌تر آدم‌ها گفته شده که بدهکارند.(۴) مورخان و خصوصاً مورخان اندیشه‌ها به نحوی غریب به دیدن پیامدهای انسانی بدهکاری بی‌علاقه بوده‌اند؛ غریب است، خصوصاً از این جهت که این موقعیت بیش از هر چیز دیگری موجب فوران پیوسته‌ی خشم و اعتراض بوده است. اگر به مردم بگویید که پست‌تر از دیگران هستند، البته که بعید است خوش‌شان بیاید، اما با کمال تعجب این حرف به‌ندرت به قیام مسلحانه انجامیده است. اگر به مردم بگویید بالقوه با آن‌ها که شکست خورده‌اند برابرند، و این که بنابراین، حتی کاری را که انجام می‌دهند نباید انجام دهند، یعنی حق‌شان نیست که انجام دهند، احتمال این که به این ترتیب شورشی برانگیزید بیش‌تر است. مطمئناً این چیزی است که علی‌الظاهر تاریخ به ما می‌آموزد. برای چندهزار سال، ستیز میان ثروتمند و فقیر عمدتاً به شکل نزاع میان طلبکار و بدهکار بوده است؛ یعنی به شکل مشاجره بر سر حق و ناحق در پرداخت بهره‌ها، بدهی بردگی، بخشودگی بدهی، تملک دوباره‌ی اموال، جبران خسارت، مصادره‌ی دام‌ها، تصرف تاکستان و فروختن فرزندان بدهکاران به عنوان برده. به همین منوال، در پنج‌هزار سال گذشته، با نظم نسبتاً چشم‌گیری، شورش‌های مردمی به طریق مشابهی شعله‌ور شده‌اند؛ با در هم شکستنِ آیینیِ ابزار ثبت‌وضبط بدهی‌ها؛ الواح، پاپیروس‌ها، دفاتر و هر چه در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون وسیله‌ی این کار بوده است (شورشیان بعد از این به سراغ دفاتر زمین‌داران و اسباب ثبت مالیات می‌رفتند). باستان‌پژوه بزرگ، موزس فینلی، اغلب با علاقه تکرار می‌کرد که در جهان باستان همه‌ی جنبش‌های انقلابی برنامه‌ای واحد داشتند: «بدهی‌ها را لغو و زمین را بازتقسیم کنید.»(۵)

تمایل ما به نادیده گرفتن همه‌ی این‌ها وقتی غریب‌تر می‌شود که ملاحظه کنیم اساساً چه حجمی از گفتارهای اخلاقی معاصر ما و زبان

دینی ما مستقیماً از همین نزاع سرچشمه گرفته‌اند. اصطلاحاتی مانند «محاسبه» و «خلاصی» فقط واضح‌ترین مثال‌ها از این‌دست هستند، چون مستقیماً از زبان مالیه‌ی قدیم گرفته شده‌اند. در معنایی وسیع‌تر، همین را می‌توان راجع‌به «جرم»، «رهایی»، «بخشایش» و حتی «گناه» هم گفت. استدلال‌های راجع‌به این‌که چه کسی حقیقتاً چه چیزی را به چه کس دیگری مدیون است نقشی اساسی در شکل دادن به واژگان بنیادی ما در خصوص حق و ناحق داشته‌اند.

این واقعیت که بخش بزرگی از این زبان در مباحث مربوط به بدهی شکل گرفته باعث شده است که خود این مفهوم دچار عدم‌انسجام غریبی شود. از هر چه بگذریم، وقتی با پادشاه حرف می‌زنید، مستقل از این‌که مقدمات استدلال او معنادار باشد یا نه، باز باید به زبان شاه حرف بزنید.

اگر به تاریخ بدهی نگاهی بیندازیم، آن‌گاه پیش از هر چیز دیگری با یک سردرگمی اخلاقی عمیق مواجه می‌شویم. آشکارترین جلوه‌ی این سردرگمی این است که در بیش‌تر جاها می‌بینیم که اکثر مردم هم‌زمان هم اعتقاد دارند که ۱) لزوم بازپرداخت پولی که کسی قرض گرفته به لحاظ اخلاقی واضح است، و ۲) هر کس که در کار قرض دادن پول است آدم بدی است.

البته عقاید راجع‌به نکته‌ی دوم فرازوفرود بسیار داشته‌اند. یکی از افراطی‌ترین باورهای ممکن همان است که انسان‌شناس فرانسوی، ژان کلود گالی، در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ در منطقه‌ی شرق هیمالیا میان کاست‌های فرودست با آن مواجه شد؛ به این کاست می‌گفتند «مغلوبان»، چون فکر می‌کردند تبارشان به جمعیتی برمی‌گردد که زمانی، قرن‌ها پیش، مغلوب نیاکان زمین‌داران فعلی شده بودند؛ این‌ها در وضع بدهکاری و وابستگی مداوم زندگی می‌کردند. مغلوبان، که بی‌زمین و مفلس بودند، صرفاً برای این‌که چیزی داشته باشند بخورند مجبور بودند به زمین‌داران التماس کنند که به آن‌ها وام بدهند؛ نمی‌خواستند وام بگیرند که ثروتی از این راه به هم بزنند چون مجموع پولی که ممکن بود به آن‌ها بدهند بسیار ناچیز بود، آن‌ها از آن‌رو برای وام گرفتن التماس می‌کردند که از بدهکاران فقیر

انتظار می‌رفت سود وام‌های‌شان را با کار کردن برای طلبکار بپردازند، و این یعنی دست کم وقتی داشتند محوطه‌ی خانه‌ی زمین‌داران را می‌روفتند یا سقف‌شان را تعمیر می‌کردند جا و غذایی به آن‌ها می‌دادند. برای مغلوبان، و در واقع برای بیش‌تر مردم جهان، مهم‌ترین هزینه‌های زندگی هزینه‌ی عروسی و عزاست. برای مغلوبان پرداخت این هزینه‌ها مستلزم داشتن مقدار زیادی پول بود که همیشه باید آن را قرض می‌گرفتند. گالی شرح می‌دهد که زمین‌داران وام‌دهنده، که از کاست‌های بالا هستند، برای قرض دادن چنین پول‌هایی معمولاً از مقروض می‌خواستند یکی از دخترانش را برای تضمین بازپرداخت وام نزد آن‌ها بگذارد. اغلب وقتی مرد فقیری مجبور بود پولی برای ازدواج دخترش قرض بگیرد، دختری که به ضمانت نزد وام‌دهنده می‌گذاشت خود آن عروس بود. از دختر توقع می‌رفت که پس از شب زفافش به خانه‌ی وام‌دهنده بیاید، چند ماه در آن‌جا به عنوان معشوقه‌ی او بماند، و وقتی مرد از او خسته می‌شد، او را به یکی از اردوگاه‌های چوب‌بُری اطراف می‌فرستاد که یکی دو سال بعد را به عنوان روسپی در آن‌جا کار کند تا قرض پدرش بازپرداخت شود. وقتی قرض پس داده می‌شد می‌توانست به خانه‌ی شویش برود و زندگی متأهلی خود را آغاز کند.(۶)

این کار تکان‌دهنده است، حتی منزجرکننده است، اما گالی هیچ حس بی‌عدالتی شایعی در مورد این وضع گزارش نمی‌کند. به نظر می‌آید همه فکر می‌کنند این همان راهی است که امور را باید از آن طریق گذراند. حتی برهمنان محلی نیز، که در موضوعات اخلاقی داوران نهایی به شمار می‌رفتند، چندان دغدغه‌ای در این خصوص نداشتند؛ که البته چیز عجیبی نیست چون اکثر وام‌دهندگان عمده متعلق به کاست برهمن بودند.

بااین‌حال حتی در این‌جا هم به‌سختی می‌توان دانست که مردم در خلوت خانه‌های‌شان در این خصوص چه می‌گفتند. اگر گروهی از شورشیان مائوییست به‌ناگاه در این منطقه قدرت را به دست می‌گرفتند (کما این که تحرکاتی هم در این بخش از هند داشتند) و رباخواران محلی را به محاکمه می‌کشیدند، آن وقت بود که احتمالاً از انواع دیدگاه‌ها باخبر می‌شدیم.

بااین‌حال آن‌چه گالی توصیف می‌کند، چنان که گفتم، بازنمای یکی از احتمالات افراطی است؛ این‌که رباخواران خودشان مراجع اخلاقی نهایی هم باشند. این موقعیت را مثلاً با فرانسه‌ی قرون وسطی مقایسه کنید؛ وضعیتی که در آن کار رباخواران به لحاظ اخلاقی جداً موردتردید بود. کلیسای کاتولیک همواره قرض دادن با بهره‌ی پول را ممنوع کرده است، اما این قواعد اغلب متروک می‌افتادند و باعث می‌شدند که مقامات کلیسا کارزارهای موعظه به راه بیندازند، کشیشان دوره‌گرد را شهربه‌شهر بفرستند تا رباخواران را تحذیر دهند که اگر توبه نکنند و همه‌ی بهره‌ها را به قربانیان‌شان پس ندهند بی‌شک به دوزخ خواهند افتاد.

چنین آیین‌هایی، که هنوز بسیاری از آن‌ها به جا مانده است، مملو از داستان‌هایی هولناک است در خصوص داوری الاهی رباخوارانی که نادم نمی‌شدند: داستان مردان ثروتمندی که دچار جنون یا دیگر مصیبت‌ها شدند و در بستر مرگ کابوس مارها و شیاطینی را می‌دیدند که می‌خواستند آن‌ها را بدرند و گوشت‌شان را بخورند. در قرن دوازدهم میلادی، زمانی که این کارزارها به بالاترین حد خود رسیده بودند، کلیسا به صدور احکام مستقیم هم متوسل شد. دستگاه پاپ دستورالعمل‌هایی برای کشیشان محلی صادر کرد که بنا بر آن همه‌ی رباخواران شناخته‌شده را باید از جامعه‌ی کلیساییان اخراج می‌کردند؛ نباید اجازه می‌دادند در مراسم دینی شرکت کنند و تحت هیچ شرایطی اجسادشان نباید در زمین‌های مقدس دفن می‌شد. ژاک دو ویتری، کاردینالی فرانسوی که در حدود سال ۱۲۱۰ می‌نوشت، داستانی را نقل می‌کند مبنی‌بر این‌که دوستان یک رباخوار متنفذ محلی خواستند این مقررات را نادیده بگیرند و او را در محوطه‌ی کلیسای محل دفن کنند:

> چون دوستان رباخوار مُرده بسیار مُصر بودند، کشیش تسلیم فشارشان شد و گفت: «بگذارید جنازه‌اش را سوار الاغی بکنیم و ببینیم اراده‌ی الاهی چه می‌خواهد و خداوند با این جسد چه خواهد کرد. هر جا که الاغ جنازه را ببرد، چه کلیسا باشد، چه گورستان و یا هر جای دیگر، من او را همان جا دفن خواهم کرد.» جنازه را روی الاغ سوار کردند، و الاغ هم بی‌آن‌که به راست و چپ برود مستقیم او را به جایی در بیرون شهر برد که در آن دزدان را

به دار می‌کشیدند و با جفتک محکمی جنازه را به گودالی انداخت که زیر چوبه‌های دار بود.(۷)

اگر به ادبیات جهان بنگریم، تقریباً ناممکن است که از رباخواران، یا دست‌کم از رباخوار حرفه‌ای که بنا به تعریف کسی است که سود می‌گیرد، بازنمایی هم‌دلانه‌ای بیابیم. مطمئن نیستم که هیچ پیشه‌ی دیگری (جلادی؟) باشد که چنین بی‌خلل تصویر ناپسندی داشته باشد. این نکته خصوصاً از آن جهت قابل‌توجه است که برخلاف جلاد، رباخواران اغلب در میان قدرتمندترین آدم‌های جوامع خود هستند. با وجود این، خود اسم «رباخوار» در ادبیات همراه است با تصویر پولِ خون، چارکی گوشتِ تن، فروختن روح، و در پس همه‌ی این‌ها، تصویر شیطان، که خود اغلب به شکل رباخوار ترسیم می‌شود؛ حسابدار شریری که دفاترش را زیر بغل دارد یا شخصیتی که درست پشت‌سر رباخوار خودنمایی می‌کند، و منتظر می‌ماند تا روح این شریر را که با برگزیدن پیشه‌ی خویش با دوزخ پیمان بسته است فراچنگ آورد.

به لحاظ تاریخی، برای طلبکار تنها دو راه جدی وجود داشت که بتواند از ننگ رباخواری برهد: یا باید مسئولیت وصول طلبش را به گردن دیگری می‌انداخت، یا باید بر این پای می‌فشرد که مقروض حتی از او هم بدتر است. مثلاً در اروپای قرون وسطی اربابان اغلب راه اول را می‌پیمودند و یهودیان را استخدام می‌کردند تا به نیابت از ایشان نزول بگیرند. بسیاری حتی از آن‌ها به عنوان یهودیانِ «ما» سخن می‌گفتند، یعنی یهودیانی که تحت محافظت شخصی این ارباب بودند، گرچه در عمل این امر معمولاً به معنای آن بود که این اربابان در قلمروِ خود یهودیان را (با تضمین این‌که مورد نفرت عموم واقع خواهند شد) از هر شیوه‌ی امرارمعاشی جز رباخواری منع می‌کردند، سپس به‌تناوب به سراغ‌شان می‌رفتند، مدعی می‌شدند که موجوداتی نفرت‌برانگیزند و پول‌شان را برای خود می‌گرفتند. البته راه دوم رایج‌تر بوده است. اما معمولاً به این نتیجه منجر می‌شود که هر دو طرفِ رابطه‌ی بهره به یک اندازه مجرم شمرده شوند؛ کل چنین کسب‌وکاری دون‌مایه شمرده می‌شد؛ و قاعدتاً هر دو طرفش ملعون بودند.

سنت‌های دینی دیگر دیدگاه‌های متفاوتی داشته‌اند. در قوانین دارمای هندو در قرون وسطی، نه‌فقط وام دادن پول در برابر نزول مشروع شمرده می‌شد (محدودیت اصلی این بود که سود نباید هرگز از اصل پول بیش‌تر شود)، بلکه همواره تأکید می‌شد که بدهکاری که بدهی خود را پس ندهد تولد دوباره‌اش به صورت برده‌ای در خانه‌ی طلبکارش خواهد بود؛ یا در مجموعه‌های قوانین متأخر برهمنی می‌گفتند به صورت اسب یا گاوِ طلبکار به دنیا خواهد آمد. همین رویکرد روادارانه به وام‌دهنده و هشدار در خصوص انتقام کارمایی علیه فرد مقروض در بسیاری از گرایش‌های بودایی نیز دیده می‌شود. حتی با وجود چنین رویکردی، باز هم وقتی فکر می‌کردند که رباخواران از حد گذشته‌اند، درست مشابه همان داستان‌های اروپایی را می‌شد در این سنت‌های دینی هم یافت. نویسنده‌ی ژاپنی قرون‌وسطایی نمونه‌ای از چنین حکایاتی را بازمی‌گوید و اصرار دارد که داستانی واقعی است؛ حکایتی راجع‌به سرنوشت خوف‌انگیز هیروموشیمی، همسر فرماندار ثروتمند محلی، در حدود سال ۷۷۶ میلادی. زنی که می‌گفتند فوق‌العاده حریص بوده است.

> این زن به شراب برنجی که می‌فروخت آب می‌افزود و از فروش این ساکیِ آبکی سود سرشاری می‌برد. روزی که چیزی به کسی قرض می‌داد از پیمانه‌ی اندازه‌گیری کوچکی استفاده می‌کرد، اما روزی که قرض‌هایش را پس می‌گرفت پیمانه‌ای بزرگ برمی‌داشت. وقتی برنج قرض می‌داد پیمانه‌اش سهم‌های کوچک کیل می‌کرد، اما وقتی بدهی‌اش را پس می‌گرفت در سهم‌های بیش‌تری پس می‌گرفت. بهره‌ای که به‌زور می‌ستاند ترسناک بود؛ اغلب ده یا صد برابر اصل وام. او در پس گرفتن قرض‌هایش به‌شدت سخت‌گیر بود و هیچ رحمی نداشت. از این‌رو بسیاری از او پریشان شده بودند؛ مردم کاشانه‌ی خود را رها می‌کردند و برای این‌که از دست او خلاص شوند به مناطق دیگری می‌رفتند.(۸)

هیروموشیمی مُرد، راهبان هفت روز بر تابوت ممهور او نیایش کردند. در روز هفتم، بدنش به نحوی رازآلوده باز زنده شد.

> کسانی که به دیدارش می‌آمدند بوی تعفن وصف‌ناپذیری از او استشمام

می‌کردند. حال، آن زن از کمر به بالا تبدیل به ماده‌گاوی شده بود با شاخ‌هایی به بلندی یک گز که از جلوِ پیشانی‌اش درآمده بود. دو دستش تبدیل به دست‌های سُم‌دار گاو شده بود، و ناخن‌هایش شکل سُم گاو گرفته بود. اما از کمر به پایین، بدنش شبیه آدم بود. از برنج بدش می‌آمد و دلش می‌خواست علف بخورد. به گاهِ خوردن هم نشخوار می‌کرد و برهنه بر سرگین خود می‌لمید.(۹)

فرزندانش سرافکنده شده بودند. خانواده‌اش که شرمسار و گناهکار، نومیدانه می‌کوشیدند برایش آمرزش بخرند همه‌ی بدهی‌هایی را که هر کسی به آن‌ها داشت بخشیدند و بیش‌تر ثروت خود را وقف معابد کردند. در نهایت این هیولا آمرزیده شد و مُرد.

نویسنده، که خود راهب است، فکر کرده که این داستان بازنمای روشنی از تناسخی زودرس است؛ زن رباخوار بنا به قانون کارما مجازات می‌شد، چرا که «آن‌چه معقول و ثواب بود» نقض کرده بود. مشکل نویسنده این است که متون بودایی تا پیش از آن به این موضوع توجه کرده بودند اما سابقه‌ای برای چنین مجازات‌هایی ذکر نکرده بودند. معمولاً این بدهکار بود که فرض می‌شد در قامت گاو از نو متولد می‌شود نه وام‌دهنده. در نتیجه، وقتی پای نتیجه‌گیری اخلاقی از داستان به میان آمد، توضیحات نویسنده عامدانه سردرگم کننده می‌شوند.

همان‌گونه که در سوترایی می‌خوانیم: «وقتی چیزهایی را که قرض گرفته‌ایم پس ندهیم، با تولد یافتن به صورت اسب یا گاو قرض‌مان را پس خواهیم داد.» «بدهکار مانند برده است، وام‌دهنده همچون ارباب.» یا در جای دیگر می‌خوانیم: «بدهکار قرقاول است و طلبکارش همچون شاهین.» اگر کسی هستید که وام داده‌اید به بدهکار خود فشار بیش‌ازحد نیاورید که بدهی‌اش را پس بدهد. اگر چنین کنید به صورت اسب یا گاو به دنیا خواهید آمد تا برای کسی که بدهکار شما بوده است کار کنید، و به این ترتیب مجبور می‌شوید چند برابر بپردازید.(۱۰)

خب پس اوضاع از چه قرار است؟ نمی‌شود که هر دو طرف به صورت حیوانی در آغلِ آن دیگری به دنیا بیایند.

به نظر می‌رسد که همه‌ی سنت‌های بزرگ دینی، هر یک به‌نوعی، گرفتار این سرگشتگی بودند. از یک سو چون همه‌ی روابط انسانی با بدهی سروکار دارند، به لحاظ اخلاقی همه‌ی این روابط در معرض سوءظن هستند و احتمالاً هر دو طرف نیز نقداً به دلیل وارد شدن به چنین رابطه‌ای به‌نوعی گناهکارند؛ دست‌کم در این خطرند که اگر ادای دین‌شان را به تأخیر اندازند، گناهکار شمرده شوند. از سوی دیگر، وقتی می گوییم برخی چنان عمل می کنند گویی «هیچ دَینی به هیچ کس ندارند» این اشخاص را همچون الگوی فضیلت وصف کرده‌ایم. در جهان عرفی، اخلاقی بودن مشتمل بر این است که به لحاظ قانونی وظایف‌مان را در قبال دیگران انجام داده باشیم، و تمایل اکیدمان این باشد که این وظایف را در چارچوب بدهی ببینیم. احتمالاً راهبان‌اند که می‌توانند با منعزل کردن کامل خود از روابط جهان عرفی از این دوگانگی برهند، اما به نظر می‌آید باقی ما محکوم به زندگی در جهانی هستیم که چندان معنادار نیست.

■■■■■

داستان هیروموشیمی مثالی است عالی از انگیزه‌ی برگرداندن اتهام به اتهام‌زننده؛ درست همان‌طور که در داستان رباخوار مُرده و الاغ دیدیم، تأکید بر سرگین، حیوانات و تحقیری که می‌رود کاملاً به منظور نشان دادن نوعی عدالت شاعرانه است که بنا بر آن نزول‌خوار مجبور می‌شود همان ننگ و حقارتی را احساس کند که بدهکاران همواره مجبورند حس کنند. این بازنمایی راهی است قوی‌تر، راهی است پُراحساس‌تر برای طرح همان پرسش که «چه کسی واقعاً چه چیزی را به کدام کس بدهکار است؟»

این داستان همچنین مثالی عالی است از این که چگونه درست در همان لحظه‌ای که این پرسش را می‌پرسیم که «چه کسی واقعاً چه چیزی را به کدام کس بدهکار است؟» استفاده از زبان وام‌دهنده را آغاز کرده‌ایم. درست همان‌طور که می گوییم اگر بدهی‌مان را نپردازیم «با تولد یافتن به صورت اسب یا گاو قرض‌مان را پس خواهیم داد»، باز می گوییم که اگر وام‌دهنده‌ای غیرمنطقی باشید، شما هم مجبور به «بازپرداخت»

خواهید بود. حتی عدالت کارمایی هم می‌تواند به زبان معاملات تجاری تقلیل یابد.

این‌جاست که به پرسش اصلی این کتاب می‌رسیم: دقیقاً به چه معناست که می گوییم حس اخلاقی و حس عدالت ما به زبان معاملات تقلیل می‌یابد؟ به چه معنا وظایف اخلاقی را به بدهی تقلیل می‌دهیم؟ وقتی یکی به دیگری بدل شود چه اتفاقی رخ می‌دهد؟ و وقتی زبان ما تا این حد توسط بازار شکل گرفته باشد صحبت‌مان از این مفاهیم چه معنایی خواهد داشت؟ در یک سطح، تفاوت میان وظیفه و بدهی ساده و آشکار است. بدهی به معنای وظیفه‌ی پرداخت میزان معینی پول است. در نتیجه، برخلاف هر نوع وظیفه‌ی دیگری، مقدار بدهی را می‌توان دقیقاً معین کرد. این باعث می‌شود که بدهی‌ها ساده، خالی از احساس و غیرشخصی شوند؛ و این به نوبه‌ی خود باعث می‌شود بدهی‌ها قابل‌انتقال شوند. اگر کسی از سوی دیگری محبتی در حقش شده باشد یا زندگی‌اش را مرهون دیگری باشد، این دین را به خود آن فرد دارد. اما اگر کسی چهل‌هزار دلار وام با بهره‌ی ۱۲ درصد گرفته باشد، واقعاً مهم نیست که وام‌دهنده کیست؛ هیچ‌کدام از دو طرف لازم نیست فکر کند که طرف دیگر چه نیازهایی و چه خواست‌هایی دارد یا قادر به انجام چه کارهایی است؛ این‌ها چیزهایی است که وقتی مرهون لطف، احترام یا قدرشناسی همدیگر باشند به آن فکر می کنند. وقتی پای بدهی در میان است نیازی نیست به تأثیرات انسانی آن فکر کنیم؛ کافی است اصل بدهی، مانده، جریمه و نرخ بهره‌اش را حساب کنیم. اگر مجبور شوید به دلیل بدهکار بودن خانه‌تان را رها کنید و سرگردان ولایت‌های دیگر شوید، اگر دخترتان به دلیل بدهی شما مجبور شود در اردوگاه‌های معدنچیان روسپی گری کند، خب، تأسف‌آور است، ولی تقصیر وام‌دهنده نیست. پول پول است و معامله معامله.

از این نگاه عامل تعیین کننده، و موضوعی که در این صفحات به‌تفصیل بررسی‌اش خواهیم کرد، قابلیت پول برای تبدیل کردن اخلاقیات به محاسبه‌ای غیرشخصی است؛ و از این طریق توجیه کردن کارهایی که در غیر این صورت ظالمانه و زننده به نظر می آیند. عامل خشونت که تاکنون بر آن تأکید می کردم

به این ترتیب عاملی ثانویه به نظر می‌آید. تفاوت میان «بدهی» و یک وظیفه‌ی اخلاقی ساده‌ی دیگر حضور یا غیاب مردان مسلحی نیست که می‌توانند با ضبط اموال بدهکار یا تهدید به خُرد کردن دنده‌هایش او را مجبور به انجام وظیفه‌اش کنند. تفاوت صرفاً در این است که وام‌دهنده ابزاری دارد برای تعیین این‌که، به لحاظ کمّی، بدهکار چه‌قدر به او مدیون است.

بااین‌حال اگر با دقت بیش‌تری نظر کنیم، درمی‌یابیم که این دو عامل ــ خشونت و کمّی‌سازی ــ رابطه‌ی نزدیکی با هم دارند. در واقع اغلب نمی‌توانیم یکی را بدون دیگری پیدا کنیم. رباخواران فرانسوی دوستان و عواملی قدرتمند داشتند که می‌توانستند حتی مقامات کلیسا را هم بترسانند. اگر چنین نبود اصلاً چه‌طور می‌توانستند بدهی‌هایی را پس بگیرند که دادن‌شان از اساس غیرقانونی بود؟ هیروموشیمی مطلقاً از درِ سازش با بدهکارانش درنمی‌آمد ــ «هیچ ترحمی نداشت» ــ اما خب شوهرش هم فرماندار بود. نیازی نداشت ترحمی نشان دهد. ماهایی که مردان مسلح پشت‌سر خود نداریم نمی‌توانیم این اندازه سخت‌گیر باشیم.

ما در این کتاب بارها و بارها به این موضوع برمی‌گردیم که چگونه خشونت، یا تهدید به خشونت، روابط انسانی را تبدیل به روابط ریاضی می‌کند. این همان منشأ سردرگمی اخلاقی است که ظاهراً هر چیزی را که به موضوع بدهی مربوط می‌شود درگیر خود می‌کند. تناقضاتی که از این بابت بروز می‌کنند ظاهراً به قدمت خود تمدن‌اند. می‌توانیم همین روند را در آثار به‌جامانده از بین‌النهرین باستان ببینیم؛ و نخستین بیان فلسفی آن را در وداها می‌یابیم، بیان این موضوعات به اشکال بسیار متنوعی در طول تاریخ ثبت شده است و هنوز هم در زیربنای نهادهای امروزی ما ــ دولت و بازار و تلقی‌های پایه‌ای ما از ماهیت آزادی، اخلاق و مردم‌آمیزی ــ جای دارد؛ نهادها و تلقی‌هایی که جملگی با تاریخ جنگ، فتح و بردگی رقم خورده‌اند، چنان که اصلاً قادر نیستیم آن‌ها را به نحوی دیگرگون درک کنیم، چرا که از تصور دیگرگون امور ناتوان شده‌ایم.

دلایـل واضحـی داریم که فکر کنیم اکنون لحظه‌ی مهمی برای بازبینی تاریخ بدهی اسـت. در سـپتامبر سـال ۲۰۰۸ شـاهد بحرانی مالی بودیم که تقریباً تمام اقتصاد جهانی را با هیاهوی بسیار متوقف کرد. اقتصاد جهانی در وجوه گوناگون از حرکت ایستاد: کشتی‌ها دیگر اقیانوس‌ها را نپیمودند و هزاران فروندشان در سکوهای بارگیری جا خوش کردند.(۱۱) جرثقیل‌های ساختمان‌سـازی را باز کردند و دیگر سـاختمان جدیدی نمی‌سـاختند. بانک‌ها عمدتاً دیگر وام جدیدی پرداخت نمی‌کردند. وقتی این اوضاع شروع شد نه‌فقط خشم و آشفتگی عمومی پدید آمد، بلکه این وضع آغازی بود برای بحث عمومی واقعی راجع‌به ماهیت بدهی، پول و نهادهای مالی که سرنوشت ملت‌ها اسیر پنجه‌شان شده است.

اما این فقط یک لحظه بود. این بحث واقعی ادامه نیافت.

مردم به این دلیل آماده‌ی چنین بحثی شدند که فهمیدند داستانی که دسـت‌کم در یک دهه‌ی گذشـته به همگان گفته شـده جز دروغی عظیم نبوده است. هیچ تعبیر بهتری برای این ماجرا وجود ندارد. سال‌ها بود که همه راجع‌به مجموعه‌ی بزرگی از ابداعات مالی فوق‌العاده تخصصی می‌شنیدند: از مشتقات اعتباری و کالایی این ابداعات، مشتقات تعهداتِ وام‌های مسکنِ وثیقه‌شده، اوراق بهادار ترکیبی، معاوضه‌ی بدهی و از این قبیل. بازار مشتقات مالی چنان به نحو شـگفت‌انگیزی پیچیده بود که، بنا بر داسـتانی، یکی از پیشروان سرمایه‌گذاری در بازار مسکن مجبور شده بود اخترفیزیک‌دانی را استخدام کند تا بتواند برنامه‌های تجاری پیچیده‌اش را پیش ببرد، چون حتی متخصصـان امـور مالـی هم قـادر به فهم این بازار نبودند. پیغام آشـکار بود: این کارها را به متخصصان واگذارید. امکان ندارد از آن‌ها سـر دربیاورید. حتی اگر از سرمایه‌داران مالی چندان خوش‌تان نمی‌آید (و آدم‌های زیادی هم پیدا نمی‌شدند که بتوانند بگویند این سرمایه‌داران افرادی دوست‌داشتنی هستند)، آن‌ها هر هنری هم که نداشتند، توانستند با توانایی‌ای مافوق‌طبیعی نشـان دهنـد که نظـارت دموکراتیک بر بازارهای مالی بی‌شـک نیازی مبرم اسـت. (پیش از آن حتی بسـیاری از دانشـگاهیان نیز به چنین نظارتی باور نداشتند. خوب به یاد دارم که طی سال‌های ۲۰۰۶ و ۲۰۰۷ به کنفرانس‌هایی

رفتم که در آن‌ها نظریه‌پردازان مقبول علوم اجتماعی مقالاتی ارائه می‌کردند که در آن‌ها استدلال می‌شد این شکل‌های جدید ضمانت‌های مالی، در پیوند با تکنولوژی‌های اطلاعاتی جدید، پیش‌قراول تغییرات وسیعی در ماهیت زمان، احتمالات، و خود واقعیت، هستند. یادم می‌آید که با خودم فکر می‌کردم «عجب عوضی‌هایی هستند» و از این فکرها.)

بعد، وقتی همه‌ی این مصیبت‌ها رخ داد، معلوم شد که همه‌ی آن پیچیدگی‌ها فقط حیله‌هایی پیچیده بوده‌اند. این مشتقات پیچیده‌ی بازارهای مالی از جمله شامل فروختن وام‌های مسکن به خانواده‌های فقیر می‌شدند؛ وام‌های مسکنی که به طریقی تنظیم شده بودند که نُکول [= عدم‌بازپرداخت اقساط]شان نهایتاً اجتناب‌ناپذیر بود؛ شرط می‌بستند که چه‌قدر طول می‌کشد که وام‌گیرنده دچار نکول می‌شود؛ این وام‌های مسکن و شرط نکول‌شان را در یک بسته به نهادهای سرمایه‌گذاری می‌فروختند (که شاید نمایندگان دریافت‌کنندگان وام‌های مسکن یا حقوق‌های بازنشستگی بودند) و ادعا می‌کردند که این بسته‌ها در هر صورتی برای این سرمایه‌گذاران سود به بار می‌آورد، و این سرمایه‌گذاران هم این بسته‌ها را مثل این‌که پول باشند پخش می‌کردند و مسئولیت بازپرداخت شروط نکول را به عهده‌ی شرکت‌های بیمه‌ی بزرگ می‌انداختند که قرار بود زیر بار عدم‌بازپرداختی که در راه بود غرق شوند (عدم‌بازپرداخت‌هایی که بی‌تردید رخ می‌دادند)، و در نهایت هم با طرح‌های «نجات مالی» از جیب مالیات‌دهندگان پرداخت شد (به این ترتیب در واقع مؤسسات بیمه بودند که نجات پیدا کردند).(۱۲) به عبارت دیگر این ماجرا کاملاً به این می‌مانست که با نسخه‌ی تخصصی‌تری از وام دادن به دیکتاتورهای بولیوی و گابن در دهه‌ی ۱۹۷۰ مواجه شده باشیم: دادن وام‌هایی اکیداً غیرمسئولانه با آگاهی کامل از شرایطش، که وقتی معلوم می‌شد چه عملی صورت گرفته سیاست‌مداران و دیوان‌سالاران تقلا می‌کردند مطمئن شوند که در هر صورت باز هم به آن‌ها پرداخت خواهد شد، مستقل از این‌که چه جان‌هایی در این راه نابود شوند و چه زندگی‌هایی به تاراج روند.

گرچه تفاوتش در این بود که بانکداران این‌بار این کار را در ابعادی

باورنکردنی انجام می‌دادند: مجموع بدهی‌ای که به بار آوردند از سرجمع تولید ناخالص ملی هر کشوری در جهان بیش‌تر بود؛ و همین بود که دنیا را به ورطه‌ای انداخت که تقریباً خود نظام اقتصادی را نابود کرد.

ارتش‌ها و پلیس‌ها آماده‌ی نبرد با شورش‌های احتمالی شدند، اما هیچ شورشی رخ نداد. شورش به کنار، حتی هیچ تغییر مهمی هم در نحوه‌ی اداره‌ی نظام اقتصادی رخ نداد. در آن زمان همه فکر می‌کردند که با خُرد شدن مؤسسات معروف سرمایه‌داری (برادران لمن، سیتی‌بانک، جنرال موتورز) و غلط از آب درآمدن همه‌ی آن ادعاهایی که راجع‌به خِرد برترشان مطرح می‌کردند، دست‌کم باید راجع‌به ماهیت بدهی و مؤسسات اعتباری گفت‌وگویی وسیع‌تر داشته باشیم و کار هم صرفاً نباید به گفت‌وگو ختم شود.

به نظر می‌آمد که بیش‌تر امریکایی‌ها مهیای راه‌حل‌های بنیادی‌تر بودند. نظرسنجی‌ها نشان می‌داد که اکثریت بزرگی از امریکایی‌ها فکر می‌کردند که، مستقل از هر پیامد اقتصادی‌ای که رخ دهد، این بانک‌ها نیستند که باید نجات‌شان داد بلکه در عوض باید شهروندان معمولی را نجات داد که گرفتار پیامدهای وخیم وام‌های مسکن شده‌اند. چنین امری در ایالات متحده کاملاً غیرمعمول است. از زمان روزگار مستعمره‌نشینی، امریکایی‌ها جماعتی بوده‌اند که کم‌ترین هم‌دلی را با بدهکاران داشته‌اند. البته این نگرش از یک جهت هم غریب است، چون امریکا را عمدتاً بدهکاران فراری ساخته بودند، بااین‌حال امریکا کشوری است که در آن اعتقاد به این‌که اخلاقی بودن یعنی بازپرداخت بدهی‌ها از هر اعتقاد اخلاقی دیگری ریشه‌دارتر است. در روزگار مستعمره‌نشینی اغلب گوش بدهکارِ معسّر (بدهکار ناتوان از بازپرداخت بدهی) را به صندوق پست میخ می‌کردند. ایالات متحده یکی از آخرین کشورهایی بود که قانون ورشکستگی را پذیرفت: به‌رغم این‌که در سال ۱۷۸۷ قانون اساسی مشخصاً دولت جدید را مکلف به تنظیم چنین قانونی کرده بود، همه‌ی تلاش‌هایی که در این زمینه صورت گرفت تا سال ۱۸۹۸ «به دلایل اخلاقی» به جایی نرسید.(۱۳) تصویب این قانون تغییری دوران‌ساز به حساب می‌آمد، شاید

به همین دلیل کسانی که در مطبوعات و در میان قانون‌گذاران بحث را اداره می‌کردند به این نتیجه رسیده بودند که آن زمان وقت مناسبی برای این قانون نبوده است. دولت ایالات متحده پس از بحران مالی ۲۰۰۸ کمک موقت سه‌هزارمیلیارددلاری برای حل این مسئله در نظر گرفت و هیچ قانونی را تغییر نداد. بانکداران نجات یافتند؛ بدهکاران کوچک‌مقیاس ــ با چند استثنا ــ مشمول نجات نشدند.(۱۴) برعکس، در میانه‌ی رکود اقتصادیِ بزرگ در دهه‌ی ۱۹۳۰ شاهد واکنش‌های منفی علیه این بدهکاران کوچک هستیم؛ این واکنش از سوی شرکت‌های مالی‌ای جهت داده می‌شد که خود به سراغ دولت آمده بودند که پولی برای نجات‌شان تخصیص دهد، و حال از همان دولت می‌خواستند در این بحران همه‌ی ظرفیت‌های قانونی را علیه شهروندان معمولی به کار بگیرد. گزارشگر روزنامه‌ی استار در سن پاولِ مینیاپولیس نوشت: «پول قرض گرفتن جنایت نیست. اما مردم مرتب به زندان می‌افتند چون نمی‌توانند بدهی‌شان را پس بدهند.» گزارش ادامه می‌دهد که در مینه‌سوتا، «استفاده از حکم جلب علیه بدهکاران در چهار سال گذشته شصت درصد افزایش داشته است و در سال ۲۰۰۹ به ۸۴۵ مورد رسیده... در ایلینویز و جنوب‌شرق ایندیانا، برخی از قضات بدهکاران را به دلیل نادیده گرفتن دستور دادگاه برای پرداخت بدهی‌شان به زندان انداخته‌اند. در ژانویه{ی ۲۰۱۰}، قاضی‌ای مردی از اهالی کنیِ ایلینویز را به "حبس نامحدود" محکوم کرد، تا زمانی که سیصد دلار بدهی‌اش را به کارگاه چوب‌بُری بپردازد.»(۱۵)

به عبارت دیگر، داریم به سمت بازسازی چیزی از نوع «زندان بدهکاران» [که تا اواخر قرن نوزدهم برقرار بود] می‌رویم. درعین‌حال گفت‌وگو راجع‌به بدهی بی‌آن‌که به جایی برسد متوقف شده است، خشم عمومی علیه سیاست نجات مالی به فوران گفتارهای ناسازگار انجامیده، و به نظر می‌آید بی‌آن‌که چاره‌ای داشته باشیم به سمت فاجعه‌ی مالی بزرگ بعدی می‌لغزیم؛ به این ترتیب تنها پرسش واقعی این است که چه‌قدر طول می‌کشد تا دوباره به سرمان بیاید.

ما به نقطه‌ای رسیده‌ایم که خود صندوق بین‌المللی پول، که حال

می کوشد خود را همچون وجدان سرمایه‌داری جهانی جلوه دهد، شروع به صدور هشدارهایی کرده مبنی‌بر این که اگر بخواهیم همین مسیر موجود را ادامه دهیم دفعه‌ی بعد دیگر نجات مالی‌ای در کار نخواهد بود. افکار عمومی دیگر چنین چیزی را تاب نخواهد آورد، و در نتیجه شیرازه‌ی همه‌ی امور واقعاً از هم خواهد پاشید. یکی از عناوین اخیر مطبوعات از این قرار است: «صندوق بین‌المللی پول هشدار می‌دهد که نجات مالی دوم "تهدید دموکراسی" خواهد بود.»(۱۶) (البته منظورشان از «دموکراسی» همان «سرمایه‌داری» است.) مطمئناً معنای چنین هشدارهایی این است که حتی کسانی که فکر می کردند مسئول پیش بردن جریان فعلی نظام اقتصادی هستند، کسانی که همین چند سال پیش چنان عمل می کردند گویی فرض‌شان این است که نظام فعلی همیشه پابرجا خواهد بود، حال به هر سو می‌نگرند طلیعه‌ی آخرالزمان را می‌بینند.

■■■■■

حرفی که صندوق بین‌المللی پول در این‌جا می‌زند مهم است. هر دلیلی که بخواهید داریم که باور کنیم واقعاً در آستانه‌ی گذاری دوران‌ساز قرار گرفته‌ایم.

باید اذعان کرد که تمایل ما معمولاً بر این است که هر چیزی را دوروبرمان کاملاً جدید بپنداریم. این نکته در هیچ موردی به اندازه‌ی پول مصداق ندارد. چندبار شنیده‌اید که ظهور پول مجازی، مادیت‌زدایی کردن از پولی که در قالب پلاستیک و اسکناس بود و انتقال به قالب سیگنال‌های داده‌های الکترونیکی، ما را به جهان مالی بی‌سابقه‌ای منتقل کرده است؟ البته همین فرض که ما با این تحول در قلمرویی نامکشوف به سر می‌بریم یکی از چیزهایی بود که برای شرکت‌هایی چون گلدمن ساکس و «گروه بین‌المللی امریکایی» کار را آسان کرد تا مردم را متقاعد کنند که هیچ‌کس احتمالاً از پس فهم دستورالعمل‌های مالی تابناک‌شان برنمی‌آید. بااین‌حال وقتی موضوع را بر زمینه‌ی تاریخی وسیع‌ترش مطرح کنیم، اولین چیزی که می‌فهمیم این است که پول مجازی اصلاً چیز جدیدی

نیست. در واقع پول مجازی شکل اصلی پول بوده است. نظام اعتباری، صورت‌حساب‌ها، تنخواه گردان‌ها، همه‌ی این‌ها پیش از پول کاغذی و فلزی وجود داشتند. این چیزها به اندازه‌ی خود تمدن قدمت دارند. در حقیقت، همچنین درمی‌یابیم که تاریخ گرایش به پیش و پس رفتن داشته است؛ میان دوره‌هایی که شمش طلا نوع غالب پول بوده ــ دوره‌هایی که فرض می‌کردند طلا و نقره پول هستند ــ و دوره‌هایی که پول را نوعی انتزاع فرض می‌کردند؛ واحدی مجازی برای محاسبه. اما به لحاظ تاریخی اول این پول اعتباری است که به وجود آمد، و چیزی که ما امروز شاهد آن هستیم بازگشت فرضیاتی است که می‌توان گفت مثلاً در قرون وسطی، یا حتی در بین‌النهرین باستان، جزء دانسته‌های بدیهی به شمار می‌رفتند.

اما تاریخ اشارات جذابی دارد به این‌که باید انتظار چه چیزهایی را داشته باشیم. مثلاً در گذشته، در اعصار غلبه‌ی پول اعتباری، تقریباً همیشه با خلق نهادهایی سروکار داشتیم که برای جلوگیری از گسسته شدن سررشته‌ی همه‌ی امور طراحی می‌شدند؛ برای جلوگیری از این‌که نزول‌خواران با دیوان‌سالاران و سیاست‌مداران هم‌دست شوند و شیره‌ی جان همه را بکشند، کاری که گویا الآن دارند می‌کنند. این دوره‌ها با خلق نهادهایی همراه هستند که از بدهکاران حمایت می‌کنند. عصر جدید پول اعتباری که ما در آن به سر می‌بریم گویا کاملاً در جهت مخالف حرکت کرده است. این دوره با خلق نهادهایی چون صندوق بین‌المللی پول آغاز می‌شود که نه برای حمایت از بدهکاران که برای حمایت از وام‌دهندگان طراحی شده‌اند. درعین‌حال، در آن نوع مقیاس تاریخی‌ای که در این‌جا از آن سخن می‌گوییم یک یا دو دهه اصلاً چیزی به حساب نمی‌آید. ما واقعاً نمی‌دانیم که چه چیزی در انتظارمان است.

■■■■■

به این ترتیب این کتاب تاریخ بدهی است، اما همچنین از تاریخ به عنوان راهی برای طرح این پرسش بنیادین استفاده می‌کند که انسان‌ها و جوامع انسانی چه شکلی دارند یا می‌توانند داشته باشند؛ ما واقعاً چه دینی به یکدیگر

داریم، اصلاً معنای پرسیدن همین سؤال چیست. در نتیجه این کتاب با محک زدن مجموعه‌ای از افسانه‌ها آغاز می‌شود؛ نه‌فقط افسانه‌ی تهاتر که در فصل بعدی به آن خواهیم پرداخت، بلکه همچنین افسانه‌های بدیل آن راجع‌به بدهی‌های آغازین به خدایان یا به دولت‌ها که به‌نوعی مبنای دانسته‌های بدیهی ما راجع‌به ماهیت اقتصاد و جامعه را شکل می‌دهند. در این دیدگاهِ مبتنی بر بدیهیات، دولت و بازار دو اصل اساسی به شمار می‌روند که در نقطه‌ی مقابل یکدیگرند. بااین‌حال، واقعیت تاریخی نشان می‌دهد که بازار و دولت هم‌زاد یکدیگرند و همواره درهم‌تنیده بوده‌اند. خواهیم دید که آن‌چه همه‌ی این سوءتفاهم‌ها با هم به‌اشتراک دارند این است که می‌خواهند تمام روابط آدمی را به مبادله تقلیل دهند، گویی بستگی‌های ما به جامعه را، حتی بستگی‌های‌مان به عالم وجود را، می‌توان براساس همین دادوستد تجاری تصور کرد. این موضوع به مسئله‌ی دیگری می‌انجامد: اگر مبادله نه، پس چه؟ در فصل پنج با توسل به ثمرات انسان‌شناسی می‌کوشم به این پرسش پاسخ دهم و به شرح دیدگاهی راجع‌به پایه‌های اخلاقی حیات اقتصادی خواهم پرداخت؛ سپس به پرسش خاستگاه پول برمی‌گردم تا نشان دهم که چگونه خود اصل مبادله عمدتاً تحت‌تأثیر خشونت ظهور کرده است؛ یعنی نشان می‌دهد که خاستگاه‌های حقیقی پول را باید در جنایت و عقوبت، جنگ و بردگی، شرف، بدهی و خلاصی از آن دید. این امر به نوبه‌ی خود، از فصل هشت، راه را برای بازگویی تاریخ واقعی پنج‌هزارساله‌ی بدهی و اعتبار، با جابه‌جایی‌های بزرگی که میان اعصار پول واقعی و مجازی داشته است، باز می‌کند. بسیاری از کشفیاتی که در این راه می‌کنیم اساساً پیش‌بینی‌ناپذیر بوده‌اند: از خاستگاه‌های تلقی‌های مدرن راجع‌به حقوق و آزادی‌ها در قانون بردگی باستان، تا خاستگاه‌های سرمایه‌گذاری در مذهب بودایی چینی در قرون وسطی، تا این واقعیت که بسیاری از مشهورترین استدلال‌های آدام اسمیت ظاهراً از روی آثار نظریه‌پردازان بازار آزاد در ایران قرون وسطی رونویسی شده است (داستانی که از قضا نتایج جالبی برای فهم توسل معاصر به اسلام سیاسی دارد). همه‌ی این‌ها صحنه را مهیای رهیافتی تازه برای پرداختن به پنج‌هزار سال تاریخ اخیر می‌کنند، که

تحت سلطه‌ی امپراتوری‌های سرمایه‌دار بوده است، و به ما امکان می‌دهند دست‌کم بپرسیم که اوضاع درحال‌حاضر واقعاً چگونه است.

برای زمانی طولانی اجماع فکری بر این بوده است که دیگر طرح سؤالات بزرگ ممکن نیست. اکنون هر چه بیش‌تر به نظر می‌آید که جز این چاره‌ای نداریم.

فصل دو
افسانه‌ی تهاتر

هر سؤال ظریف و پیچیده‌ای جواب بسیار ساده و سرراستی دارد که غلط است.

هنری لونیس منکن

تفاوت حقیقی میان احساس وظیفه‌ی صرف، یعنی این احساس که باید به طریقی خاص رفتار کنیم، یا حتی میان این احساس که چیزی را به دیگری مدیون هستیم، و بدهی چیست؟ پاسخ ساده است: پول. تفاوت میان بدهی و وظیفه این است که بدهی را می‌توان دقیقاً محاسبه کرد. بدهکار بودن مستلزمِ در میان بودن پول است.

موضوع فقط این نیست که پول وجود بدهی را ممکن می‌کند: پول و بدهی تقریباً هم‌زمان با هم بر صحنه ظاهر شده‌اند. برخی از نخستین اسناد نوشتاری‌ای که از الواح بین‌النهرین به ما رسیده‌اند اعتبارها و بدهی‌ها و مقرری‌های معین‌شده از سوی معابد و پول‌های وام‌گرفته‌شده برای اجاره کردن زمین‌های معابد را ثبت کرده‌اند که ارزش دقیق هر مورد براساس وزن غلات و نقره معین شده است. به همین ترتیب، برخی از نخستین آثار در زمینه‌ی فلسفه‌ی اخلاق شامل تأملاتی در این خصوص هستند که معنای تصور کردن اخلاق به عنوان نوعی بدهی، یعنی تصویر کردن اخلاق براساس پول، چیست.

پس تاریخ بدهی ضرورتاً همان تاریخ پول است ــ و آسان‌ترین راه برای فهم نقشی که بدهی در تاریخ جوامع انسانی بازی کرده این است که به دنبال شکل‌هایی برویم که پول به خود گرفته و شکل‌هایی که پول در طول قرون استفاده شده است ــ و نیز پیشینه‌ی استدلال‌هایی که خواه‌ناخواه در خصوص معنای این امور اقامه شده‌اند. بااین‌حال این تاریخ بسیار با آن تاریخ آشنایی که برای پول می‌شناسیم متفاوت است. مثلاً وقتی اقتصاددانان راجع‌به منشأ پول سخن می‌گویند، بدهی همیشه دیرتر به میان می‌آید. اول تهاتر مطرح می‌شود، بعد پول؛ اعتبار هم دیرتر طرح می‌شود. حتی اگر به کتاب‌های مربوط به تاریخ پول، مثلاً در فرانسه، هند یا چین، رجوع کنیم، چیزی که عموماً با آن مواجه‌ایم تاریخ ضرب سکه است، و بحث چندانی راجع‌به ترتیبات مربوط به اعتبار نمی‌بینیم. به مدت یک قرن، انسان‌شناسانی چون من اشاره می‌کردند که این تصویر بسیار نادرستی است. روایت معیار تاریخ اقتصادی کاری با مشاهدات ما ندارد؛ مشاهدات مربوط به این که سلوک مردم در زندگی واقعی اقتصادی در جوامع و بازارهای حقیقی در سرتاسر جهان چگونه است؛ یعنی در جایی که به احتمال زیاد می‌توان کشف کرد که هر کسی چه‌طور به انحای گوناگون به دیگران بدهکار است، و جایی که اغلب مبادلات بدون استفاده از وجوه رایج صورت می‌گیرند.

علت این اختلاف چیست؟

بخشی از این اختلاف به ماهیت شواهد برمی‌گردد: سکه‌ها در شواهد باستان‌شناختی ثبت می‌شوند؛ ترتیبات اعتباری معمولاً ثبت نمی‌شوند. بااین‌حال مشکل عمیق‌تر است. وجود اعتبار و بدهی همواره مایه‌ی رسوایی اقتصاددانان بوده است، زیرا تقریباً ممکن نیست بتوانند وانمود کنند که این پول قرض دادن و قرض گرفتن فعالیت‌هایی هستند که با انگیزه‌های خالص «اقتصادی» صورت می‌گیرند (مثلاً نمی‌توانند بگویند که قرض دادن به غریبه مثل قرض دادن به پسرعموی آدم است)؛ بنابراین به نظر می‌رسد که بهتر است داستان پول را از جهانی تخیلی شروع کنند که اعتبار و بدهی کاملاً از آن زدوده شده‌اند. پیش از آن‌که بتوانیم ابزارهای انسان‌شناسانه را

برای بازسازی تاریخ حقیقی پول به کار بگیریم، باید بفهمیم که شرح متداول این تاریخ چه ایرادی دارد.

اقتصاددانان عموماً از سه کارکرد پول سخن می‌گویند: پول واسطه‌ی مبادله، واحد محاسبه و ارزشی قابل‌پس‌انداز است. همه‌ی کتاب‌های درسی اقتصادی کارکرد اول را اولویت می‌دهند. در این‌جا نقل‌قولی نوعی را در این خصوص از کتاب *اقتصاد* نوشته‌ی کاسی، فِیر، گارتنر و هیتر (۱۹۹۶) می‌آوریم:

> پول برای کارکرد اقتصاد بازار حیاتی است. تصور کنید که زندگی بدون پول چه شکلی می‌داشت. بدیل اقتصاد پولی اقتصاد تهاتری است که در آن مردم به جای این‌که به وساطت پول معامله کنند، کالاها و خدمات را در ازای کالاها و خدمات دیگر مبادله می‌کنند.
>
> نظام تهاتری چگونه کار می‌کند؟ فرض کنید برای صبحانه کروسان، تخم‌مرغ و آب پرتقال می‌خواهید. به جای رفتن به بقالی و خریدن این‌ها با پول، باید کسی را پیدا کنید که این‌ها را دارد و مایل است با شما مبادله‌شان کند. شما همچنین باید چیزهایی داشته باشید که نانوا، آب‌میوه‌گیر و فروشنده‌ی تخم‌مرغ می‌خواهند. این‌که مثلاً مداد داشته باشید ممکن است هیچ فایده‌ای برای‌تان نداشته باشد، چون شاید نانوا، آب‌میوه‌گیر و فروشنده‌ی تخم‌مرغ مداد نخواهند.
>
> نظام تهاتر مستلزم این است که خواسته‌ها در دو سو مطابقت پیدا کنند. یعنی برای این‌که مبادله‌ای صورت بگیرد من نه‌فقط باید کسی را پیدا کنم که چیزی را که می‌خواهم دارد، بلکه او هم باید آن‌چه را من دارم بخواهد. جایی که دامنه‌ی کالاها محدود باشد، چنان که در اقتصادهای ساده چنین است، یافتن کسی که بتوان با او مبادله کرد دشوار نیست، و اغلب از تهاتر استفاده می‌شود.(۱)

نکته‌ی اخیر پرسش‌برانگیز است، اما با عباراتی چنان مبهم صورت‌بندی شده که رد کردنش دشوار است.

> در جامعه‌ی پیچیده‌ای که کالاهای فراوانی دارد، مبادله‌ی تهاتری مستلزم تلاش طاقت‌فرساست. تصور کنید می‌کوشید کسانی را پیدا کنید که حاضرند همه‌ی چیزهایی را که با یک سر رفتن به بقالی می‌خرید به شما بفروشند و حاضرند کالاهایی را که در مقابل کالاهای‌شان به آن‌ها عرضه می‌کنید از شما بپذیرند.

> کسـانی که بر سـر واسـطه‌ای برای مبادله (یا وسـیله‌ای برای پرداخت) توافق کنند به‌خوبی این مسئله‌ی تطابق دوسویه‌ی خواست‌ها را منحل می‌کنند.(۲)

لازم اسـت تأکیـد کنیـم کـه این مثال نه به عنوان چیزی کـه واقعاً رخ داده، بلکه به عنوان تمرینی کاملاً تخیلی عرضه می‌شود. بگ، فیشر و دورنبوش (*Economics*, 2005) می‌نویسند: «برای این که ببینید چگونه جامعه‌ای از واسطه‌ی مبادله استفاده می‌کند، باید اقتصاد تهاتری را تصور کنید.» موندر، مایرز، وال و میلر (*Economics Explained*, 1991) می‌نویسند: «تصور کنید اگر امروزه می‌خواستید کارتان را با حاصل کار دیگری مبادله کنید به چه دردسری ممکن بود بیفتید.» پارتکین و کینگ (*Economics*, 1995) می‌نویسند: «تصور کنید که خروس داشتید اما گل‌سرخ می‌خواستید.»(۳) می‌تـوان ایـن مثال‌هـا را تا ابد ادامه داد. امروزه هر کتاب درسـی اقتصادی را که باز کنید مسـئله را به همین ترتیب مطرح می‌کند. اشـاره می‌کنند که به لحاظ تاریخی می‌دانیم زمانی بوده که پول وجود نداشته است. چنین زمانی چگونه بوده؟ خب، بیایید اقتصادی را تصور کنیم که مثل اقتصاد امروزی است؛ فقط پول در آن نیست. تصورش قطعاً بسیار دشوار است! پس مطمئناً مردم پول را برای کارآمدی‌اش ابداع کرده‌اند.

اقتصاددانان داستان پول را اغلب با تخیل جهان تهاتری آغاز می‌کنند. مسئله این است که چنین تخیلی را در کجای زمان و مکان باید بگذاریم: آیـا داریـم راجع‌بـه انسـان غارنشـین حـرف می‌زنیـم، راجع‌به بومیـان جزایر اقیانوس آرام، یا سـاکنان غرب وحشـی؟ یکی از این کتاب‌های درسـی، که دو اقتصاددان یعنی جوزف استیگلیتز و جان دریفیل نوشته‌اند، به ما می‌گوید وضعیت تخیلی شهری در نیوانگلند یا غرب میانه چگونه می‌توانست باشد:

> می‌توان تصور کرد که چگونه کشاورزی قدیمی با آهنگر، خیاط، بقال و پزشک در شهر کوچک خود تهاتر می‌کند. اما برای این که تهاتری ساده کار کند باید تطابق دوسـویه‌ی خواسـت‌ها برآورده شـود... هنری سیب‌زمینی دارد و کفش می‌خواهـد، جاشـوا یـک جفت کفـش اضافه دارد و سـیب‌زمینی می‌خواهد. تهاتـر می‌توانـد هـر دو را خوشـحال‌تر کند. اما اگر هنری هیزم داشـته باشـد و

> جاشـوا اصـلاً هیـزم لازم نداشـته باشـد، آن‌گاه برای این‌که هنـری کفش‌های جاشوا را بگیرد یکی از این دو یا هر دوی‌شان باید به دنبال آدم‌های بیش‌تری بگردنـد، بـه ایـن امید کـه مبادله‌ای چندطرفـه را صورت دهند. پـول مبادله‌ی چندطرفـه را بسـیار سـاده‌تر می‌کنـد. هنـری هیزمـش را در ازای پـول به کس دیگری می‌فروشد و از پولش برای خرید کفش‌های جاشوا استفاده می‌کند.(۴)

این مثال هم باز سـرزمینی تخیلی اسـت که وضعش بیش‌تر شـبیه شـرایط امروزی است، جز این‌که به نحوی پول را از آن بیرون کشیده‌ایم. در نتیجه مثالی بی‌معناست: کدام آدم عاقلی در چنین جایی بقالی راه می‌اندازد؟ و چه‌طور باید کالاهای این بقالی را تأمین کرد؟ اما بیایید این را کنار بگذاریم. دلیل ساده‌ای در کار است که هر کس کتاب درسی اقتصاد می‌نویسد فکر می‌کند باید چنین داستانی را برای ما بگوید. از نظر اقتصاددانان به معنای واقعی این مهم‌ترین داسـتانی اسـت که تابه‌حال گفته شـده اسـت. اصلاً با گفتن چنین داسـتانی بود که آدام اسـمیت، استاد فلسفه‌ی اخلاق دانشگاه گلاسکو، در سال ۱۷۷۶ به‌واقع آموزه‌ی اقتصاد را موجودیت بخشید.

اسـمیت ایـن داسـتان را کامـلاً از خـودش درنیـاورد. نقداً ارسـطو در سـال ۳۳۰ پیش از میلاد در رسـاله‌ای که در خصوص سیاسـت می‌نوشـت حرف‌های مشـابهی زده بود. ارسـطو گفته بود خانواده‌ها ابتدا باید همه‌ی چیزهای موردنیازشـان را خودشـان تولید می‌کردند. به‌تدریج به نظر می‌آید که برخی تخصصی پیدا کردند، برخی ذرت پرورش دادند، برخی شـراب انداختنـد و بـا یکدیگر مبادله کردنـد.(۵) او فکر می‌کرد که پول در همین روند ظهور کرده اسـت. اما ارسـطو نیز مانند مدرسـیان قرون وسـطی، که گاه‌وبی‌گاه این قصه را تکرار می‌کردند، هیچ‌گاه روشـن نمی‌کند که این اتفاق دقیقاً چگونه می‌افتد.(۶)

در سـال‌های بعـد از کریسـتف کلمـب که ماجراجویان اسـپانیایی و پرتغالی جهان را به دنبال منابع طلا و نقره درمی‌نوردیدند، این داستان‌های مبهم دیگر بازگو نشـدند. بی‌شـک هیچ کس گزارشـی از کشـف سرزمین تهاتـری نـداد. اغلب مسـافران قرون شـانزدهم و هفدهم، کـه به هند غربی (یعنی منطقه‌ی کارابیب و شـمال اقیانوس اطلس) یا افریقا می‌رفتند، فکر

می‌کردند که همه‌ی این جوامع باید شکل‌های مخصوص به خودشان را برای پول داشته باشند، چون همه‌ی این جوامع دولت داشتند و همه‌ی دولت‌ها پول به جریان می‌انداختند.(۷)

از سوی دیگر، آدام اسمیت مصمم بود که بینش متعارف دوران خود را براندازد. او بیش از هر چیز به این تلقی ایراد گرفت که پول مخلوق دولت بوده است. اسمیت در این نقد وارث فکری فیلسوفان سنت لیبرال همچون جان لاک است که می‌گفتند دولت برآمده از ضرورت محافظت از مالکیت خصوصی است و بهترین کارکردش هم موقعی است که خودش را به همین کارکرد محدود کند. اسمیت این استدلال را بسط داد و اصرار کرد که مالکیت، پول و بازار نه‌فقط پیش از نهادهای سیاسی وجود داشته‌اند بلکه بنیاد شکل‌گیری جوامع انسانی بوده‌اند. اسمیت از این‌جا به این نتیجه می‌رسد که دولت اگر هم قرار باشد نقشی در روابط پولی بازی کند، باید نقشش را به تضمین سلامت وجوه رایج محدود کند. فقط با ارائه‌ی چنین استدلالی بود که اسمیت می‌توانست اصرار کند که اقتصاد فی‌نفسه حوزه‌ی مستقلی برای پژوهش انسانی است که اصول و قوانین خودش را دارد؛ یعنی حوزه‌ای است که فی‌المثل از اخلاق و سیاست جداست.

استدلال اسمیت درخور این است که به‌تفصیل بررسی‌اش کنیم، چرا که به اعتقاد من، افسانه‌ی بزرگ بنیان‌گذار آموزه‌ی اقتصاد است.

به اعتقاد اسمیت چه چیزی به معنای دقیق کلمه بنیاد زندگی اقتصادی است؟ این بنیاد «گرایش خاصی در طبیعت بشر است... گرایش به معامله، تهاتر و مبادله‌ی اشیا با یکدیگر.» حیوانات چنین گرایشی ندارند. اسمیت می‌گوید: «هیچ کس سگی را ندیده است که آگاهانه و عادلانه واقعاً استخوانی را با سگ دیگری مبادله کرده باشد.»(۸) اما اگر انسان‌ها را به حال خود بگذاریم به‌ناچار شروع به دادوستد اشیا می‌کنند. این کاری است که فقط انسان‌ها می‌کنند. حتی منطق و مکالمه هم در حقیقت شکل‌هایی از مبادله هستند، و در این‌جا هم مثل جاهای دیگر، آدمیان همواره به دنبال این هستند که بهترین امتیازها را به دست آورند، و در پی کسب بیش‌ترین سود مبادله می‌کنند.(۹)

همین انگیزه برای مبادله است که به نوبه‌ی خود تقسیم کاری را خلق می‌کند که باعث همه‌ی دستاوردهای انسانی و به وجود آمدن تمدن است. در این‌جا صحنه به یکی دیگر از سرزمین‌های تخیلی دوردست اقتصاددانان تغییر می‌یابد که ظاهراً ملغمه‌ای است از سرزمین سرخ‌پوست‌های امریکای شمالی در ترکیب با کوچ‌نشینان دامدار آسیای مرکزی:(۱۰)

> در قبیله‌ای متشکل از شکارچیان یا چوپانان، یک نفر هست که مثلاً بهتر و زبردست‌تر از بقیه تیروکمان می‌سازد. او مرتب این تیروکمان‌ها را در ازای گاو یا گوشتِ شکار با همگنانش معامله می‌کند؛ و درمی‌یابد که با این کار بیش‌تر می‌تواند حیوان و گوشت به کف آورد تا این‌که بخواهد خودش به صحرا برود و آن‌ها را بگیرد. به این ترتیب، ساختن تیروکمان از نوعی تفننِ از سر علاقه تبدیل می‌شود به کار اصلی‌اش، و او هم به سلاح‌ساز تبدیل می‌شود. یک نفر دیگر در ساختن سقف و ستون کلبه‌های کوچک یا خانه‌های قابل‌جابه‌جایی مهارت می‌یابد. او از سر عادت این کار را برای استفاده‌ی همسایگانش می‌کند و آن‌ها هم به همان ترتیب با دادن حیوان و گوشت به او پاداش می‌دهند، تا این‌که او هم عاقبت به این نتیجه می‌رسد که نفعش در این است که خود را کاملاً وقف همین کار کند و نوعی نجار و خانه‌ساز شود. به همین ترتیب نفر سومی آهنگر یا ریخته‌گر می‌شود؛ چهارمی با دباغی پوست و پشم، که بخش عمده‌ی البسه‌ی وحشیان را شکل می‌دهند، لباس می‌سازد...

درست همین موقع که متخصصان ساخت تیروکمان و خیمه‌دوزها پدید می‌آیند، مردم می‌فهمند که مشکلی در کار است. توجه کنید که چه‌طور مثل بسیاری از مثال‌های دیگر با گرایشی روبه‌رو هستیم که از تصویر تخیلی جامعه‌ای وحشی به تصویر تخیلی مغازه‌داران در شهری کوچک می‌لغزد:

> اما تا پیش از آن‌که تقسیم کار برای نخستین‌بار اتفاق بیفتد، این قدرت مبادله قاعدتاً باید به‌کرات در کارکردهایش به بن‌بست خورده و عاطل مانده باشد. می‌توانیم تصور کنیم که مردی از کالایی بیش‌تر از آن‌که می‌خواهد دارد و کس دیگری کم‌تر. در نتیجه اولی خوشحال می‌شود که بتواند آن کالا را از سر خود باز کند و دومی خوشحال می‌شود که بتواند بخشی از کالای اضافی اولی را بخرد. اما این دومی اگر بخت آن را نداشته باشد که چیزی در بساطش

باشد که اولی می‌خواهد، هیچ مبادله‌ای نمی‌تواند میان‌شان سر بگیرد. گوشتی که قصاب دارد از نیاز مصرف خودش بیش‌تر است و آبجوساز و نانوا هر دو دوست دارند قدری از آن را بخرند. اما در عوضش چیزی ندارند که به او عرضه کنند...

■■■■■

برای پرهیز از دشواری‌های چنین موقعیت‌هایی، هر مرد دوراندیشی در هر دورانی از جامعه، البته پس از برقراری تقسیم کار، باید طبیعتاً کوشیده باشد امور خود را به نحوی تدبیر کند که همواره برای خود، علاوه‌بر محصول صنعت خاص خویش، قدری از این کالا و آن کالا داشته باشد، یعنی به آن اندازه که تصور می‌کند برخی از کسانی که نمی‌خواهند محصولات خود را با محصول او مبادله کنند ممکن است بخواهند چیزهای دیگری از او بگیرند.(۱۱)

به این ترتیب، همه شروع به انبار کردن چیزی می‌کنند که فکر می‌کنند دیگران ممکن است آن را بخواهند. این کار تأثیری تناقض‌آمیز دارد، زیرا در نقطه‌ای خاص به جای این‌که باعث شود آن کالا ارزش کم‌تری بیابد (چون تقریباً همه آن را دارند) تبدیل به کالایی با ارزش بیش‌تر می‌شود (چون در عمل تبدیل به وجه رایج مبادله شده است):

گفته‌اند که در حبشه نمک؛ در برخی سواحل هندوستان نوعی صدف؛ در نیوفاندلند ماهی دودی؛ در ویرجینیا تنباکو، در مستعمرات هند غربی ما شکر؛ و در برخی کشورهای دیگر پوست یا لباس چرمی تبدیل به ابزار مشترک تجارت و مبادله شده بودند؛ و به من گفته‌اند که در همین روزگار ما در اسکاتلند دهکده‌ای هست که در آن‌جا غریب نیست اگر ببینی کارگری با خود به جای پول به نانوایی یا آبجوفروشی میخ می‌برد.(۱۲)

البته در نهایت، دست‌کم برای تجارت در راه‌های دور، همه‌ی این اقسام گوناگون کالاهای مبادله‌ای جای خود را به فلزهای قیمتی می‌دهند، چرا که این‌ها، به دلیل دوام، قابلیت انتقال و این‌که می‌شود مدام به قسمت‌های کوچک‌تری با ارزش‌های مساوی تقسیم‌شان کرد، بهترین گزینه برای وجه رایج شدن هستند.

ملت‌های گوناگون از فلزاتی متفاوت به این منظور استفاده کرده‌اند. در میان اسپارتی‌های باستان، آهن ابزار رایج تجارت بوده است؛ مس در میان رومی‌های باستان؛ و طلا و نقره در میان ملل ثروتمند و تجارت‌پیشه.

■■■■■

به نظر می‌آید که به این منظور نخست از این فلزات به صورت شمش‌های خام، بدون هیچ مُهر و ضربی، استفاده می‌شده است...

■■■■■

استفاده از فلز در این شکل خام با دو مشکل بسیار جدی مواجه بود؛ نخست مشکل وزن کردن؛ و دوم مشکل تعیین عیار. در فلزات قیمتی که تفاوت اندکی در کمیت‌شان هم اختلاف زیادی در ارزش آن‌ها پدید می‌آورد، حتی خود کار وزن کردن با دقت مناسب مستلزم داشتن وزنه‌ها و مقیاس‌های بسیار دقیق است. کار وزن کردن طلا خصوصاً مستلزم دقت فراوان است...(۱۳)

به‌سادگی می‌توان فهمید که این سیر قرار است به کجا منتهی شود. استفاده از شمش‌های فلز نامنظم آسان‌تر از تهاتر است، اما آیا کار با عیاربندی واحدها ــ یعنی با ضرب کردن قطعات فلز با طراحی‌های هم‌شکلی که برای تضمین وزن و درستی آن تخصیص یافته‌اند، در واحدهای گوناگون ــ آسان‌تر نمی‌شود؟ معلوم است که می‌شود، و به این ترتیب بود که ضرب سکه پدید آمد. درست است که ضرب سکه به معنای دخالت دولت بود، چون ضراب‌خانه‌ها را عموماً دولت‌ها اداره می‌کردند؛ اما در روایت معیار این داستان دولت‌ها فقط همین نقش محدود ــ یعنی نقش تضمین منابع پول ــ را داشتند و معمولاً هم این کار را به نحو بدی انجام می‌دادند، زیرا در طول تاریخ شاهانِ بی‌مرام اغلب در این کار با تقلب در عیار سکه‌ها خیانت کرده بودند و با دخالت در امری که اصالتاً موضوع اقتصادی صرف بود، موجب پدید آمدن تورم و دیگر خرابی‌های سیاسی شده بودند.

بازگو کردن این داستان نه‌فقط نقشی عمده در تأسیس آموزه‌ی اقتصاد داشت، بلکه نقشی اساسی در این تلقی داشت که اصلاً چیزی با عنوان «اقتصاد» وجود دارد که بنا به قواعد خودش، که مجزا از حیات اخلاقی و

سیاسی است، عمل می کند و اقتصاددانان می‌توانند آن را حوزه‌ی تحقیق خود بدانند. «اقتصاد» آن‌جایی است که ما تمایل طبیعی خود به معامله و تهاتر را می‌یابیم. هنوز هم داریم معامله و تهاتر می کنیم. همیشه این کارها را می کنیم. پول صرفاً کارآمدترین وسیله‌ی این کار است.

بعدها اقتصاددانانی چون کارل منگر و ویلیام استنلی جِوونز جزئیات این داستان را بیش‌تر پروردند؛ عمدتاً با افزودن معادلات ریاضی برای نشان دادن این که، به لحاظ نظری، دسته‌ای تصادفی از آدم‌ها با امیالی تصادفی نه‌فقط می‌توانند کالایی واحد را بسازند و به عنوان پول به کارش ببرند، بلکه می‌توانند نظام یکپارچه‌ی قیمت‌گذاری هم داشته باشند. در این روند این اقتصاددانان همچنین اقسام واژگان فنی را هم به جای واژگان معمول به کار بردند (مثلاً «دشواری» جایش را داد به «هزینه‌های مبادله»). اما مسئله‌ی تعیین‌کننده این است که درحال‌حاضر این داستان برای بیش‌تر مردم از جنس امور بدیهی شمرده می‌شود. ما در کتاب‌های درسی و در موزه‌ها این داستان را به کودکان می‌آموزیم. همه آن را بلدند. «روزی روزگاری مردم تهاتر می کردند. این کار سخت بود. پس آدم‌ها پول را اختراع کردند. بعد از این بانکداری و نظام اعتباری پدید آمد.» همه‌ی مراحل این داستان نوعی مسیر پیشرفت بسیار ساده را شکل می‌دهد؛ پیشرفت سرراست، روند تخصصی شدن و انتزاعی‌تر شدنی را که انسان به طور منطقی و ناگزیر از عصر حجر و دوران مبادله‌ی عاج ماموت‌ها به بازار سهام، صندوق‌های پوشش سرمایه و بازار مشتقات تضمین‌شده‌ی مالی طی کرده است.(۱۴)

این داستان حقیقتاً تبدیل به داستانی همه‌گیر شده است. هر جا با پول سروکار داشته باشیم، با این داستان هم سروکار داریم. زمانی که در ماداگاسکار بودم این افتخار را پیدا کردم که با یک «کالانورو» صحبت کنم؛ موجود کوچک شبح‌واری که یک احضارگر روح محلی مدعی بود او را در صندوقی در خانه‌اش پنهان کرده است. این روح به برادر یک نزول‌خوار بدنام، که زن مخوفی به نام نوردین بود، تعلق داشت و راستش را بخواهید من اصلاً دوست نداشتم کاری به کار این خانواده داشته باشم، اما

برخی از دوستانم اصرار کردند که با او حرف بزنم؛ بالاخره هر چه نباشد او موجودی از دوران باستان بود. او از پشت پرده با صدایی خوفناک و لرزان که گویی از جهانی دیگر می‌آمد صحبت می‌کرد. اما فی‌الواقع تنها چیزی که علاقه داشت درباره‌اش حرف بزنند پول بود. در نهایت من که از کل این ماجرای گیج کننده اوقاتم تلخ شده بود پرسیدم: «خب، تو وقتی در آن دوران باستان زنده بودی از پولت چه استفاده‌ای می‌کردی؟»

صدای رازآلود فوراً پاسخ داد: «نه ما از پول استفاده نمی‌کردیم. در دوران باستان ما چیزهایی را که داشتیم با یکدیگر معاوضه می‌کردیم...»

▮▮▮▮▮

پس این داستان همه‌جا هست. این داستان افسانه‌ی بنیادگذار نظام روابط اقتصادی ماست. این داستان چنان به عنوان امری بدیهی، حتی در جایی چون ماداگاسکار، جا افتاده که بیش‌تر مردم روی زمین نمی‌توانند تصور کنند که پول احتمالاً ممکن است به طریق دیگری به وجود آمده باشد.

مشکل این داستان این است که هیچ شاهدی نداریم که هرگز چنین چیزی رخ داده باشد و انبوهی از شواهد داریم که نشان می‌دهند اوضاع این گونه نبوده است.

اکنون قرن‌هاست که کاشفان کوشیده‌اند سرزمین افسانه‌ای تهاتر را بیابند؛ هیچ‌یک موفق نشده است. آدام اسمیت محل رخداد داستان را در سرزمین بومیان امریکای شمالی قرار داد (بقیه افریقا یا سواحل اقیانوس آرام را ترجیح دادند). در زمان اسمیت دست‌کم می‌شد گفت که در کتابخانه‌های اسکاتلند اطلاعات قابل‌اعتمادی در خصوص نظام اقتصادی بومیان امریکای شمالی یافت نمی‌شود. اما تا میانه‌ی قرن نوزدهم توصیفات لوئیس هنری مورگان از جمله راجع‌به شش تیره از مردمان سرخ‌پوست ایروکوا منتشر شده بود؛ و این شروح نشان می‌دادند که نهاد اصلی اقتصادی در میان مردمان ایروکوا عبارت بود از بلندخیمه‌هایی که کالاها در آن‌ها انبار می‌شدند و بعد شورای زنان به توزیع و تخصیص آن‌ها می‌پرداختند و هیچ کس هیچ‌وقت پیکانی را با پاره گوشتی مبادله نمی‌کرد. اقتصاددانان

به‌سادگی این اطلاعات را نادیده گرفتند.(۱۵) برای مثال استنلی جِوونز، که در ۱۸۷۱ کتابی را نوشت که تبدیل به کتابی کلاسیک راجع‌به خاستگاه پول شد، مثال‌هایش را مستقیماً از اسمیت گرفته بود، یعنی مثال سرخ‌پوست‌هایی که گوشت گوزن را با پوست سمور معاوضه می‌کردند، و هیچ استفاده‌ای از توصیفات واقعی زندگی سرخ‌پوست‌ها نکرد؛ توصیفاتی که نشان می‌داد اسمیت مثال‌هایش را از خودش درآورده است. در همان زمان مبلّغان مذهبی، ماجراجویان و مأموران مستعمراتی در اکناف جهان پرسه می‌زدند و بسیاری از آن‌ها نسخه‌های کتاب اسمیت را همراه خود می‌بردند و انتظار داشتند سرزمین تهاتر را بیابند. هیچ‌کدام هرگز نیافت. آن‌ها اقسام تقریباً بی‌پایانی از نظام‌های اقتصادی را پیدا کردند. اما تا امروز هیچ‌کس نتوانسته است جایی را در جهان نشان دهد که در آن شکل معمول مبادله‌ی اقتصادی میان همسایه‌ها این باشد که «من بیست‌تا مرغ به تو می‌دهم تو هم گاوت را به من بده.»

تعیین‌کننده‌ترین اثر انسان‌شناختی راجع‌به تهاتر را کارولین همفری، استاد دانشگاه کمبریج، نوشته است و نمی‌توان قاطع‌تر از آن‌چه او نتیجه گرفته است نتیجه گرفت: «هیچ موردی از اقتصاد تهاتری، خالص و ساده، هرگز وصف هم نشده است، چه رسد به این‌که پول هم از آن به ظهور رسیده باشد؛ همه‌ی شواهد موجود قوم‌شناختی می‌گویند که هرگز چنین چیزی وجود نداشته است.»(۱۶) حال همه‌ی این‌ها به معنای آن نیست که تهاتر وجود ندارد؛ یا حتی به معنای آن نیست که مردمانی که اسمیت «وحشی» می‌خواند هرگز تهاتر را تجربه نکرده‌اند. آن‌چه گفتیم فقط به معنای آن است که، برخلاف تصور اسمیت، تقریباً هیچ‌وقت میان کسانی که با هم ساکن یک دهکده هستند از تهاتر استفاده نمی‌شود. تهاتر معمولاً میان بیگانگان یا حتی میان دشمنان رخ می‌دهد. بگذارید به سراغ مردمان قوم «نامبیکوارا» در برزیل برویم. به نظر می‌آید که آن‌ها با تمامی معیارها هم‌خوان‌اند: جامعه‌ای ساده دارند که تقسیم کار زیادی در آن صورت نگرفته است و به قبایل کوچکی تقسیم شده‌اند که از دیرباز در بیش‌ترین حالت صد نفر جمعیت دارند. اگر هرازگاهی قبیله‌ای آتش پخت‌وپز قبیله‌ی

دیگر را در همسایگی خود ببینند، نمایندگانی را به آن قبیله می‌فرستند تا با هم ملاقات کنند و راجع‌به دادوستد مذاکره کنند. اگر پیشنهاد قبول شود اول زنان و کودکان‌شان را در جنگل پنهان می‌کنند، سپس مردان قبیله‌ی مجاور را برای دیدار از اردوگاه خود دعوت می‌کنند. هر قبیله رئیسی دارد؛ وقتی همه جمع شدند، هر رئیس سخنرانی رسمی‌ای می‌کند و طرف مقابل را می‌ستاید و قبیله‌ی خود را پایین می‌آورد؛ همه سلاح‌های‌شان را کنار می‌گذارند تا آواز بخوانند و با هم برقصند ــ گرچه رقصی است که به رویارویی نظامی می‌ماند. سپس افراد هر یک از دو طرف برای دادوستد سراغ یکدیگر می‌روند:

اگر فردی چیزی را بخواهد می‌گوید که چه‌قدر آن چیز خوب است و به این ترتیب از آن ستایش می‌کند. اگر مردی بخواهد ارزش چیزی را بالا ببرد و در ازایش چیز بیش‌تری بگیرد، به جای این که بگوید چیزی که دارد خیلی ارزشمند است می‌گوید که آن‌چه دارد اصلاً خوب نیست و به این ترتیب نشان می‌دهد که میل دارد نگهش دارد. مثلاً با اشاره به تبرش که دیگری آن را می‌خواهد می‌گوید: «این تبر اصلاً خوب نیست، خیلی کهنه است، خیلی کُند است.»
این بحث‌ها با لحنی خشمگین ادامه می‌یابند تا به نتیجه برسند. وقتی به توافق رسیدند، هر یک اسباب موردنظرش را از دست دیگری می‌قاپد. اگر کسی گردن‌بندی را به جای این که واگذار کند یا بدهد، معاوضه کرده باشد، طرف مقابل باید با نمایشِ اعمال زور آن را بگیرد. اگر یک طرف خام باشد و شیء موردنظرش را پیش از آن‌که طرف مقابل بحثش را تمام کرده باشد بقاپد، این مشاجره به جنگ منتهی می‌شود.(۱۷)

کل ماجرا با جشنی بزرگ خاتمه پیدا می‌کند که در آن زنان هم دوباره ظاهر می‌شوند، اما بازآمدن زنان نیز خود می‌تواند به مشکلاتی بینجامد، چون در میانه‌ی موسیقی و شادنوشی فرصت‌های خوبی برای اغوا دست می‌دهد.(۱۸) این موضوع برخی اوقات به دعوای حسودان منجر می‌شود. بعضی وقت‌ها هم کسانی در این دعواها کُشته می‌شوند.

پس تهاتر، با همه‌ی عناصر آیینی‌اش، بین دو گروه از مردم صورت می‌گرفت که می‌توانستند در وقتی دیگر دشمن باشند و یک وجب تا یک

جنگ تمام‌عیار بیش‌تر فاصله نداشته باشند و ــ اگر قرار باشد حرف راوی قوم‌نگار را باور کنیم ــ در صورتی که یک طرف بعداً به این نتیجه می‌رسید که در بده‌بستان مغبون شده، خیلی راحت ممکن بود کار به جنگ واقعی بکشد.

حال نصف دنیا را دور می‌زنیم تا به سرزمین آرنهم در استرالیا نظر کنیم که در آن مردمان گونوینگگو مشهورند به سرگرم کردن همسایگان‌شان با مراسم آیینیِ تهاتری که دزامالاگ خوانده می‌شود. به نظر می‌رسد که در این مراسم خطر خشونت جسمانی خیلی کم‌تر باشد. تا حدی به این دلیل که این امور به دلیل وجود نظام نیمگان، که کل منطقه را در بر گرفته است، آسان‌تر می‌شود: مطابق این نظام خویشاوندی، هیچ‌کس مجاز نیست با افراد نیمگان خود [تبار پدری یا تبار مادری‌اش که به آن متعلق دانسته می‌شود] ازدواج کند یا با آن‌ها رابطه‌ی جنسی داشته باشد، و مهم هم نیست که اهل کدام قبیله باشند، اما هر کسی در نیمگانی دیگر به لحاظ نظری می‌تواند زوج او باشد. به این ترتیب، برای مردی حتی از جماعت‌های دوردست هم نیمی از زنان اکیداً حرام‌اند و نیمی دیگر قابل‌دسترس. این منطقه همچنین به‌نوعی به لحاظ محلی تخصصی شده است: هر قبیله محصول تجاری خودش را برای تهاتر با دیگران دارد.

در دهه‌ی ۱۹۴۰ انسان‌شناسی به نام رونالد برنت شرحی مبتنی بر مشاهداتش از زندگی گروه‌هایی از اقوام گونوینگگو ارائه داد که مشتمل بر تهاتر بود: تهاتر میان دو گروه بیگانه سر می‌گرفت. بعد از قدری مذاکره یکی از دو گروه به عنوان میهمان به اردوگاه اصلی میزبان دعوت می‌شدند. در آن موقعیت مشخصی که انسان‌شناس مزبور ثبت کرده بود، میهمانان به سبب «نیزه‌های دندانه‌دار خیلی خوب‌شان» مشهور بودند؛ میزبانان‌شان نیز به پارچه‌های خوب اروپایی دسترسی داشتند. شرح مفصل این آیین موسوم به دزامالاگ را، که مشتمل بر تهاتر و ازدواج بین دو «نیمگان» قبیله‌ای است، می‌توان در اثر خود برنت خواند.(۱۹) این آیین پُرجزئیات در نهایت با ردوبدل کردن هدایایی از آن نوع که متاع مهم هر یک از این اقوام دانسته می‌شود و با تقسیم غذا بین افراد پایان می‌یابد.(۲۰)

این البته موردی بسیار نمایشی است، اما موارد نمایشی مواردی

سرشت‌نما هستند. کاری که میزبانان گونوینگگو در این‌جا، به یمن روابط مهربانانه‌ی میان قبایل همسایه در سرزمین آرنهم غربی، در انجام آن از خود قابلیت نشان می‌دهند این است که همه‌ی عناصر تهاتر نامبیکوارا (موسیقی و رقص، دشمنی بالقوه، دسیسه‌ی جنسی) را می‌گیرند و همه را تبدیل به نوعی بازی جشنواره‌ای می‌کنند؛ بازی‌ای که شاید کاملاً خالی از همه‌ی خطرات آن یکی نباشد، اما (چنان که قوم‌نگار اخیر تأکید کرده است) برای همه‌ی کسانی که با آن سروکار دارند لذت زیادی می‌آورد.

وجه اشتراک همه‌ی این موارد معامله از طریق تهاتر این است که گردهمایی با بیگانگانی هستند که احتمالاً هیچ‌وقت دیگری با آن‌ها ملاقات نخواهند کرد و مطمئناً با آن‌ها وارد روابط پایدار نخواهند شد. به همین دلیل است که مبادله‌ی مستقیم تک‌به‌تک مناسب است: هر طرف معامله‌اش را می‌کند و راهش را می‌گیرد و می‌رود. کل ماجرا تحت پوشش آن امتزاج جمعی اولیه‌ای ممکن شده است که به شکل سهیم شدن در لذات، موسیقی و رقص رخ می‌دهد ــ همان مبنای صمیمیتی که معامله همواره باید بر آن پایه بنا شود. پس از این است که معامله‌ی واقعی رخ می‌دهد، و در این‌جاست که هر دو طرف نمایش بزرگی از دشمنی نهفته‌ای اجرا می‌کنند که لزوماً در هر مبادله‌ی کالایی میان بیگانگان در جریان است ــ که در آن هیچ‌یک از دو طرف دلیلی ندارد که نخواهد دیگری را به نفع خود مغبون کند ــ نمایشی که با تمسخر بازیگوشانه‌ی پرخاشجو همراه است، گرچه نه در مورد نامبیکوارا که در مراسم‌شان پوشش روابط اجتماعی بسیار نازک است، و پرخاشجویی مسخره همواره با این خطر همراه است که به پرخاشجویی واقعی بلغزد. گونوینگگوها با نگرش سهل‌گیرانه‌ترشان به روابط جنسی، به شیوه‌ای بسیار هوشمندانه تدبیر کرده‌اند که لذت و پرخاش مشترک را با هم به میان آورند.

حال زبان کتاب‌های درسی اقتصاد را به یاد آورید: «جامعه‌ای را تصور کنید که پول نداشته باشد.» «جامعه‌ای را با اقتصاد تهاتری تصور کنید.» تنها چیزی که این مثال‌ها به وضوح تمام نشان می‌دهند این است که چه‌قدر قدرت تخیل بیش‌تر اقتصاددانان محدود است.(۲۱)

چرا؟ ساده‌ترین پاسخ می‌تواند این باشد: برای این که آموزه‌ای به نام «اقتصاد» اصلاً بتواند به وجود بیاید، آموزه‌ای که خود را پیش و بیش از هر چیزی به این مشغول می‌دارد که آدمیان چگونه به دنبال ترتیباتی هستند که بیش‌ترین سود را در مبادله‌ی کفش با سیب‌زمینی یا پارچه با نیزه ببرند، باید فرض کرد که مبادله‌ی چنین کالاهایی نباید کاری به جنگ، اشتیاق، ماجراجویی، راز، رابطه یا مرگ داشته باشد. آموزه‌ی اقتصاد خطوط فاصلی میان ساحت‌های گوناگون رفتار انسانی می‌کشد که در بین مردمانی چون گونوینگگو و نامبیکوارا اصلاً وجود ندارد. این خطوط فاصل به نوبه‌ی خود از طریق نهادها و ترتیبات خاصی ممکن شده‌اند: وجود وکلا، زندان و پلیس برای این است که اطمینان حاصل شود مردمی که یکدیگر را دوست نمی‌دارند، مردمی که علاقه‌ای به پدید آوردن روابط مداومی با هم ندارند اما صرفاً علاقه‌مندند که تا حد ممکن از آن‌چه دیگران در اختیار دارند به کف آورند، با وجود همه‌ی این شرایط دست به آشکارترین کار مقتضی (یعنی دزدی از همدیگر) نزنند. این به نوبه‌ی خود به ما اجازه می‌دهد فرض کنیم که این زندگی به‌دقت میان بازار، جایی که در آن خریدوفروش می‌کنیم، و «فضای مصرف»، یعنی جایی که خود را با موسیقی، ضیافت و اغواگری مشغول می‌کنیم، تقسیم شده است. به عبارت دیگر، جهان‌بینی‌ای که مبنای کتاب‌های درسی اقتصادی است، و آدام اسمیت سهم کلانی در ترویج آن داشته است، اکنون دیگر چنان جزئی از دانسته‌های بدیهی ما شمرده می‌شود که تصور هر ترتیب ممکن دیگری برای‌مان دشوار شده است.

از مثال‌هایی که آوردیم باید روشن شده باشد که چرا هیچ جامعه‌ی مبتنی بر تهاتری وجود نداشته است. چنین جامعه‌ای فقط می‌تواند جامعه‌ای باشد که در آن هر کس چاقویی بر گردن دیگری گذاشته باشد اما در عین این که نشان می‌دهد می‌خواهد گلوی او را ببرد، هرگز هم به‌واقع چنین نکند. تهاتر حقیقی برخی اوقات میان کسانی که همدیگر را بیگانه نمی‌دانند نیز رخ می‌دهد، اما معمولاً این‌ها هم کسانی هستند که در واقع بیگانه‌اند ــ یعنی در قبال یکدیگر نه هیچ حس مسئولیت متقابل یا اعتمادی دارند و نه

میلی به پدید آوردن روابطی مداوم. مثلاً پشتون‌های شمال پاکستان برای مهمان‌نوازی دست‌ودل‌بازانه‌شان مشهورند. تهاتر کاری است که شما با کسانی می‌کنید که با پیوندهای مهمان‌نوازانه (یا خویشاوندی یا هر چیز دیگری) به آن‌ها پیوسته نیستید:

شکل محبوب معامله میان مردان تهاتر یا «عَدَل‌بَدَل» [علی‌البدل] (بده‌بستان) است. مردان همیشه گوش‌به‌زنگ هستند که یکی از اموال‌شان را به عوض چیز بهتری تهاتر کنند. اغلب چیزهای مشابه را با هم عوض می‌کنند: رادیو در عوضِ رادیو، عینک آفتابی در عوض عینک آفتابی، ساعت در عوض ساعت. بااین‌حال چیزهای ناهمگون نیز ممکن است معاوضه شوند، مثلاً در یک مورد دوچرخه با خر تاخت زده شد. عدل‌بدل همیشه میان کسانی صورت می‌پذیرد که خویشاوند نیستند و مردان اگر بتوانند در معاوضه چیز بهتری از طرف‌شان بگیرند بسیار کیف می‌کنند. معامله‌ی خوب که مردی به سبب آن چیز بهتری در تبادل گیرش می‌آید سبب‌ساز لاف‌زنی و غرورش می‌شود. اگر معامله بد باشد، کسی که چیز بدی گیرش آمده سعی می‌کند در معامله دبه کند و آن را بر هم بزند، یا آن چیز به‌دردنخور را به کس دیگری بیندازد که حواسش نیست. بهترین طرف عدل‌بدل کسی است که خانه‌اش خیلی دور باشد و بنابراین نتواند از نتیجه‌ی کار شکایت کند.(۲۲)

این انگیزه‌های ناجوانمردانه به آسیای مرکزی محدود نمی‌شوند. به نظر می‌آید که این‌ها متعلق به ماهیت تهاترند ــ امری که می‌تواند این واقعیت را توضیح دهد که چرا در یکی دو قرن پیش از آدام اسمیت، معنای لغوی کلمات «truck and barter» [= «معامله و تهاتر»] در زبان انگلیسی همانند معادل‌های فرانسوی و اسپانیولی، آلمانی، هلندی و پرتغالی‌شان «to trick, bamboozle rip off» [= «حقه زدن، گول زدن یا خدعه کردن»] بود.(۲۳) معاوضه‌ی مستقیم چیزهایی با دیگران درحالی که فرد می‌کوشد بهترین معامله را در این معاوضه بکند معمولاً با کسانی انجام می‌شود که آدم اهمیتی به آن‌ها نمی‌دهد یا توقع ندارد دوباره ببیندشان. چه دلیلی دارد که نخواهیم از چنین کسی بهره ببریم؟ از طرف دیگر، اگر آن‌قدر به کسی اهمیت بدهیم ــ کسی که مثلاً همسایه یا دوست‌مان باشد ــ که

بخواهیم با او معامله‌ای منصفانه و صادقانه بکنیم، به‌ناچار مراقب هم خواهیم بود که در این معامله نیازها، امیال و موقعیت شخصی‌اش را در نظر بگیریم. در این صورت حتی اگر چیزی را هم با چیز دیگری معاوضه بکنیم، اغلب آن را به شکل هدیه سروصورت می‌دهیم.

▮▮▮▮▮

برای این که نشان دهم منظورم از این حرف چیست بیایید به کتاب‌های درسی اقتصاد و به مسئله‌ی «تطابق دوسویه‌ی خواست‌ها» برگردیم. وقتی هنری را به حال خودش رها کردیم یک جفت کفش می‌خواست، اما دورتادورش را سیب‌زمینی پُر کرده بود. جاشوا یک جفت کفش اضافی داشت، اما واقعاً نیازی به سیب‌زمینی نداشت. چون پول هنوز اختراع نشده بود این دو مشکل داشتند. چه باید می‌کردند؟

اولین چیزی که الآن دیگر باید روشن شده باشد این است که از این به بعد باید درباره‌ی جاشوا و هنری بیش‌تر بدانیم. آن‌ها چه کسی هستند؟ آیا از نزدیکان هم هستند؟ اگر پاسخ مثبت است چه نسبتی با هم دارند؟ به نظر می‌آید که این دو در جامعه‌ی کوچکی زندگی می‌کنند. هر دو نفری که زندگی‌شان را در همان جامعه‌ی کوچک گذرانده باشند قاعدتاً سابقه‌ی پیچیده‌ای با یکدیگر دارند. آیا با هم دوست‌اند، رقیب‌اند، متحدند، عاشق‌اند، دشمن‌اند، یا ترکیبی از چندتا از این چیزها؟

به نظر می‌رسد که نویسندگان مثال اولیه فرض کرده‌اند که این دو همسایگانی هستند که منزلت نسبتاً برابری دارند، نسبت نزدیکی با هم ندارند اما روابط‌شان دوستانه است؛ یعنی تا جایی که می‌شود تصور کرد با هم برابر و نسبت به هم بی‌تفاوت‌اند. حتی اگر این را هم فرض کنیم، باز هم چیز چندانی درباره‌شان نمی‌دانیم. مثلاً اگر هنری در بلندخیمه‌های سرخ‌پوست‌های قبیله‌ی سنکا زندگی می‌کرد و محتاج کفش بود، جاشوا حتی دخالتی هم در این مبادله نمی‌داشت؛ احتمالاً فقط به زنش، که همراه دیگر کدبانوها امور را می‌گرداندند، این را یادآور می‌شد تا آن‌چه را هنری می‌خواهد از انبار بیاورد و به او برساند. به نحوی بدیل، برای این که داستان

مناسبی برای یک کتاب درسی اقتصاد تخیلی داشته باشیم می‌توانیم جاشوا و هنری را با هم در جامعه‌ای کوچک و صمیمی چون قبیله‌ی نامبیکوارا یا گونوینگگو تصور کنیم.

داستان ۱

هنری سراغ جاشوا می‌رود و می گوید: «چه کفش‌های قشنگی!»

جاشوا می گوید: «نه بابا، خیلی هم قشنگ نیستند، اما اگر این‌قدر خوشت آمده، قابل شما را ندارد برشان دار.»

هنری کفش‌ها را برمی‌دارد.

صحبت سیب‌زمینی‌های هنری اصلاً به میان نمی‌آید، چون هر دوی‌شان خوب می‌دانند که اگر جاشوا سیب‌زمینی لازم داشت، هنری مقداری به او می‌داد.

و ماجرا به همین جا ختم می‌شود. البته روشن نیست که کفش‌ها چه‌قدر پیش هنری می‌مانند. شاید بستگی داشته باشد به این که چه‌قدر قشنگ باشند. اگر صرفاً کفش‌هایی معمولی باشند. ممکن است همین جا برای‌شان آخر خط باشد. اگر به هر شکل کفش‌های خاص یا زیبایی باشند، ممکن است باز هم دست‌به‌دست شوند. داستان مشهوری هست راجع به این که جان و لورنا مارشال، که در دهه‌ی ۱۹۶۰ پیرامون بوشمن‌های صحرای کالاهاری تحقیق می کردند، یک‌بار چاقویی به یکی از کسانی که از منابع اطلاعاتی موردعلاقه‌شان بود دادند. سپس رفتند و یک سال بعد برگشتند و فهمیدند که در این یک سال تقریباً هر کسی در قبیله مدتی صاحب آن چاقو بوده است. از سوی دیگر، چندتا از دوستان عرب من جملگی برایم تأیید کرده‌اند که در زمینه‌های اجتماعی‌ای که کم‌تر برابری‌خواه هستند تدبیرهای دیگری در کار است. اگر دوستی از دست‌بند یا کیف شما تعریف کند، طبیعتاً انتظار می‌رود که فوراً بگویید: «برش دار»؛ اما اگر واقعاً مصمم باشید که نگهش دارید همیشه می‌توانید بگویید: «آره، قشنگ است، نه؟ هدیه گرفته‌ام.»

اما واضح است که نویسندگان کتاب درسی مبادله‌ی غیرشخصی‌تری را در ذهن دارند. نویسندگان ظاهراً دو مرد داستان را در رأس خانواده‌های پدرسالار تصور می‌کنند که با هم رابطه‌ی خوبی دارند، اما هر کدام هم مایحتاج‌شان را خودشان نگه می‌دارد. شاید آن‌ها ساکن یکی از دهات اسکاتلند باشند که قصاب و نانوای داستان آدام اسمیت هم ساکنش هستند، یا شاید ساکن مستعمره‌نشینی در نیوانگلند باشند. جز این‌که به هر دلیل چیزی راجع‌به پول نشنیده‌اند. این داستان غریبی است، اما بگذارید ببینیم چه کار می‌توانیم بکنیم.

داستان ۲

هنری سراغ جاشوا می‌رود و می‌گوید: «چه کفش‌های قشنگی!»

یا شاید ــ بگذارید این یکی را قدری واقع‌گرایانه‌تر بنویسیم ــ همسر هنری با همسر جاشوا گپ می‌زند و تدبیری می‌چیند که بحث‌شان به صحبت از این بکشد که وضع کفش‌های هنری دارد بدتر می‌شود و همچنین اشاره می‌کند که هنری بابت محصول هم غر می‌زند.

پیغام همسر هنری منتقل می‌شود و جاشوا فردا پیش هنری می‌رود و یک جفت کفش اضافی خودش را به عنوان هدیه به او می‌دهد و اصرار می‌کند که این فقط برای به جا آوردن رسم همسایگی است. و مطمئناً چیزی در عوضش نمی‌خواهد.

مهم نیست که جاشوا این حرف را صادقانه می‌زند یا نه. با انجام این کار جاشوا برای خودش اعتباری کنار می‌گذارد. هنری یکی به او مدیون است.

هنری چه‌طور می‌تواند دین خود را به جاشوا ادا کند؟ راه‌های بی‌شماری وجود دارد. شاید جاشوا واقعاً سیب‌زمینی نیاز داشته باشد. هنری مدتی صبر می‌کند و بعد برای جاشوا سیب‌زمینی می‌برد و تأکید می‌کند که این هم فقط یک هدیه است. یا شاید جاشوا الآن به سیب‌زمینی نیازی ندارد اما هنری صبر می‌کند تا زمانی که او نیاز داشته باشد. یا شاید جاشوا سال بعد به فکر ترتیب دادن یک مهمانی بیفتد و بعد سراغ مزرعه‌ی هنری برود و بگوید: «عجب خوک چاق‌وچله‌ای...»

در هر کدام از این داستان‌ها مشکل «تطابق دوسویه‌ی خواست‌ها»، که به نحوی بی‌پایان در کتاب‌های درسی اقتصاد تکرار می‌شود، اصلاً در میان نیست. هنری شاید الآن چیزی نداشته باشد که جاشوا بخواهد، اما اگر این دوتا همسایه باشند، پیداست مدتی بعد چیزی خواهد داشت که جاشوا هم بخواهد.(۲۴)

این به نوبه‌ی خود به معنای آن است که نیاز به انبار کردن اقلام مایحتاج، چنان که اسمیت مطرح می کند، از میان می‌رود. و با از میان رفتن آن نیاز به پدید آوردن وجه رایج نیز مرتفع می‌شود. چنان که در اکثر جوامع کوچک واقعی همه به‌راحتی می‌دانند که چه کسی چه چیزی به چه کس دیگری مدیون است.

این‌جا فقط یک مسئله‌ی مفهومی عمده در میان است که احتمالاً خواننده‌ی هوشیار نیز متوجهش شده. هنری «یکی به جاشوا مدیون است.» یک چی؟ چگونه لطفی را که جاشوا کرده کمّی کنیم؟ بر چه مبنایی می گویید که این تعداد سیب‌زمینی یا این خوک یا آن کیف کم‌تر یا بیش‌تر از آن کفش‌هاست؟ چون حتی اگر معادل کردن‌ها براساس تخمین‌های سرانگشتی هم باشند، بالاخره باید راهی باشد که بتوانیم بگوییم الف تخمیناً معادل ب است، یا کمی بیش یا کمی کم‌تر از آن است. آیا این به معنای آن نیست که بگوییم برای چنین کاری چیزی از قسم پول، دست‌کم در معنای واحد محاسبه‌ای که با آن می‌توان ارزش چیزهای گوناگون را مقایسه کرد، نقداً باید وجود داشته باشد؟

در بسیاری از اقتصادهای هدیه‌ای، در واقع شیوه‌ای تخمینی برای حل این مسئله وجود دارد. یکی از این راه‌ها این است که مجموعه‌ای از انواع مقولات دسته‌بندی‌شده از چیزها داشته باشیم. ممکن است خوک و کفش را کمابیش اشیایی معادل فرض کنیم، می‌توان یکی از این را در ازای یکی از آن داد و گرفت؛ گردن‌بند صدفی حسابش جداست، در ازای آن باید گردن‌بند دیگری داد، یا دست‌کم قطعه جواهر دیگری داد؛ انسان‌شناسان معمولاً از این شیوه به عنوان خلق «فضاهای مبادله»ی متفاوت یاد می کنند.(۲۵) تعیین فضاهای مبادله به نحوی کار را ساده می کند. وقتی

تهاتـر بین‌فرهنگـی تبدیـل بـه امری رایج و متداول شـود نیز براسـاس اصول مشـابهی عمل می‌کند: فقط برخی از چیزهای خاص با برخی از چیزهای خاص دیگر مبادله می‌شوند. بااین‌حال این‌ها برای حل مسئله‌ی پول کمکی بـه مـا نمی‌کننـد. در واقع وضع را بسـیار بدتر می‌کنند. مـردم برای چه باید نمک یا طلا یا ماهی انبار می‌کردند وقتی مسئله‌ی مبادله فقط در خصوص برخی از چیزها مطرح بود و نه برای همه‌چیز.

در واقـع دلایـل خوبـی داریـم کـه فکـر کنیـم تهاتـر اصـلاً پدیده‌ای باسـتانی نبوده، بلکه فقط در دوران مدرن گسـترده شـده اسـت. مطمئناً در بیش‌تر مواردی که می‌شناسـیم، تهاتر در میان مردمی صورت می‌پذیرد که بـا کاربـرد پول آشـنا هسـتند، اما به دلایلـی، پول زیادی در دست‌وبال‌شـان ندارند. نظام‌های پیچیده‌ی تهاتری اغلب در سرآغاز فروپاشی اقتصادهای ملی سـر برآورده‌اند: آخرین نمونه‌اش در روسـیه‌ی دهه‌ی ۱۹۹۰ و آرژانتین در حدود سـال ۲۰۰۲ بود که در مورد نخسـت روبل و در دومی دلار عملاً در دسـترس نبودند.(۲۶) مواردی هم وجود دارد که شـاهد آغاز به جریان افتـادن وجـه رایجـی بوده‌ایـم: مثلاً سـاکنان اردوگاه‌های اسـرای جنگی و بسـیاری از زندان‌ها سـیگار را به عنوان نوعی وجه رایج اسـتفاده کرده‌اند، که مشـاهده‌اش موجب خوشـنودی و هیجان بسـیار اقتصاددانان حرفه‌ای شده است.(۲۷) اما در این موارد هم باز با مردمی سروکار داریم که با پول بزرگ شـده‌اند و حال مجبورند بدون آن سـر کنند؛ دقیقاً همان وضعی که کتاب‌های درسی اقتصاد که با آن‌ها آغاز کردم، «تخیل» می‌کنند.

راه‌حل متداول‌تر اسـتفاده از نوعی نظام اعتباری اسـت. وقتی پس از سـقوط امپراتوری روم بیش‌تر بخش‌های اروپا «به تهاتر بازگشـتند»، و پس از آن وقتـی امپراتـوری کارولنـژی هم سـقوط کرد، باز همیـن اتفاق افتاد و ظاهـراً بـا دسـت یازیدن به چنیـن راه‌حلی مواجه بوده‌ایـم. مردم، حتی اگر دیگر از سکه استفاده نمی‌کردند، باز هم حساب‌های‌شان را براساس وجه رایج امپراتوری قدیم نگه می‌داشتند.(۲۸) به همین ترتیب مردان پشتون که دوسـت دارند دوچرخه را با خر تاخت بزنند بعید اسـت با کاربرد پول آشـنا نباشـند. در آن منطقه از دنیا پول هزاران سـال اسـت که وجود داشـته. آن‌ها

فقط ترجیح می‌دهند با همگنان خود مبادله‌ی مستقیم داشته باشند؛ در این مورد چون فکر می‌کنند کار مردانه‌تری است.(۲۹)

قابل‌توجه‌ترین مطلب در خصوص مثال‌های آدام اسمیت این است که حتی در جایی که مثال‌هایی راجع‌به استفاده از ماهی و میخ و تنباکو به عنوان پول می‌آورد نیز همین موضوع صدق می‌کند. در سال‌هایی که از انتشار ثروت ملل گذشته است، محققان اکثر این مثال‌ها را وارسی کرده‌اند و کشف کرده‌اند که تقریباً در همه‌ی موارد مردمانی که از این‌ها استفاده می‌کردند کاملاً با پول هم آشنا بودند و اصلاً از پول استفاده می‌کردند؛ از پول به عنوان واحد محاسبه استفاده می‌کردند.(۳۰) مثال ماهی دودی را در نظر بگیرید که اسمیت گفته است در نیوفاندلند به عنوان پول از آن استفاده می‌شد. چنان که دیپلمات بریتانیایی، آلفرد میچل اینِس، تقریباً یک قرن پیش اشاره کرده است، چیزی که اسمیت توصیف می‌کند واقعاً توهمی است مخلوق ترتیبات ساده‌ی اعتباری:

> در نخستین روزهای آغاز صنعت ماهی‌گیری نیوفاندلند هیچ جمعیت اروپایی‌ای در آن‌جا سکونت دائم نداشت؛ ماهی‌گیران فقط در فصل ماهی‌گیری به آن‌جا می‌رفتند، کسانی هم که به آن‌جا می‌رفتند ولی ماهی‌گیر نبودند تاجران ماهی بودند که ماهی‌های نمک‌سودشده را می‌خریدند و به ماهی‌گیران مایحتاج روزانه‌شان را می‌فروختند. ماهی‌گیران هم صید خود را براساس قیمت بازار به پوند و شلینگ و پنس به تاجران می‌فروختند و در عوض اعتباری در دفاتر بازرگانان برای‌شان ثبت می‌شد که براساس آن مایحتاج‌شان را دریافت می‌کردند. مابه‌التفاوت پول ماهی‌گیران را بر مبنای چیزی که ثبت کرده بودند بعداً در انگلستان و فرانسه به آن‌ها می‌پرداختند.(۳۱)

در آن دهکده‌ی اسکاتلندی هم وضع درست به همین منوال بوده است. اصلاً این‌طور نبوده که کسی راهش را بکشد و به میخانه‌ی محل برود و مشتی میخ روی پیشخان بریزد و آبجو طلب کند. در روزگار اسمیت، کارفرمایان اغلب برای پرداخت دستمزد کارگران‌شان سکه کم داشتند؛ پرداخت دستمزدها ممکن بود یک سال یا بیش‌تر عقب بیفتد؛ در این

فاصله می‌پذیرفتند که کارگران بخشی از محصولات خود یا باقی‌مانده‌ی مواد اولیه مانند تخته، قماش یا ریسمان را با خود ببرند. میخ‌ها در واقع بهره‌ی بدهی‌هایی بودند که کارفرمایان باید به آن‌ها می‌پرداختند. به این ترتیب، وقتی به میخانه می‌رفتند نسیه می‌نوشیدند، و وقتی موقعیت مناسب بود با خود بسته‌ای میخ می‌آوردند تا بدهی خود را بپردازند. ظاهراً قانونی که در ویرجینیا استفاده از تنباکو در عوض پول رایج را مجاز می‌کرد تلاشی از سوی صاحبان مزارع بوده است برای این‌که تاجران محلی را وادارند محصولات آن‌ها را در وقت برداشت به عنوان اعتبار بپذیرند. در نتیجه، این قانون همه‌ی تاجران ویرجینیایی را مجبور کرد که خواه‌ناخواه تبدیل به واسطه‌های تجارت تنباکو شوند؛ درست همان‌طور که همه‌ی تاجران هند غربی مجبور شدند دلال شکر شوند، چون شکر آن چیزی بود که مشتریان ثروتمندترشان برای صاف کردن حساب‌شان به آن‌ها می‌پرداختند.

پس در مثال‌های نخستین نظام‌های اعتباری را ابداع می‌کردند چون منابع پول واقعی ــ سکه‌های طلا و نقره ــ ته کشیده بود. اما سخت‌ترین ضربه بر روایت متعارف تاریخ اقتصادی با دو ترجمه وارد آمد، نخست ترجمه‌ی هیروگلیف‌های مصری و سپس ترجمه‌ی الواح میخی بین‌النهرینی که دانش محققان از تاریخ مکتوب را تقریباً سه هزاره به عقب برد، یعنی از زمان هومر (حدود ۸۰۰ پیش از میلاد) که در دوره‌ی اسمیت گمان می‌کردند قدیمی‌ترین دوره‌ی کتابت است، تا حدود ۳۵۰۰ پ‌م. از این متون معلوم شد که دقیقاً همین نوع نظام اعتباری هزاران سال بر ابداع سکه تقدم داشته است.

نظام بین‌النهرینی مستندشده‌ترین نظام‌هاست؛ بسیار بیش از نظام فرعونی در مصر (که شبیه آن به نظر می‌رسد)، نظام شانگ چینی (که درباره‌اش زیاد نمی‌دانیم) یا تمدن دره‌ی سند (که درباره‌اش اصلاً نمی‌دانیم). اتفاقاً درباره‌ی بین‌النهرین چیزهای زیادی می‌دانیم، چون اکثر الواح به‌جامانده‌ی خط میخی ماهیتاً به امور مالی مربوط‌اند.

اقتصاد سومری تحت سلطه‌ی معابد و قصرهای بزرگ بود. این معابد

و قصرها اغلب هزاران گرداننده داشتند: کاهنان و دیوانیان، پیشه‌ورانی که در کارگاه‌های صنعتی آن‌ها کار می‌کردند، کشاورزان و چوپانانی که بر زمین‌های بسیار بزرگ متعلق به معابد و قصرها کار می‌کردند. گرچه سومر باستان معمولاً به شمار زیادی از دولت‌شهرهای مستقل تقسیم می‌شد، به هنگام ظهور تمدن بین‌النهرینی در حدود سال ۳۵۰۰ پیش از میلاد، ظاهراً مقامات معابد نقداً نظام واحد یکپارچه‌ای برای حسابداری پدید آورده بودند؛ نظامی که برخی از وجوه آن هنوز با ماست، چون در واقع چیزهایی از قبیل یک‌دوجین و بیست و چهار ساعت را مرهون سومری‌ها هستیم.(۳۲) واحد پایه‌ی پولی شِکِل نقره بود. وزن یک شِکِل نقره چنان تعیین شده بود که معادل یک پیمانه یا کِیلِ جو باشد. هر شِکِل به شصت مینا تقسیم می‌شد، که متناظر با یک سهم جو بود؛ براساس این اصل که هر ماه سی روز بود و کارگران معبد برای هر روز کاری معادل دو جیره‌ی جو (دو سهم) می‌گرفتند. به‌سادگی می‌توان دید که در این معنا «پول» به‌هیچ‌وجه محصول مبادله‌ی تجاری نیست. پول را در واقع دیوان‌سالاران اختراع کردند تا حساب منابع و بده‌بستان‌های میان بخش‌های گوناگون کاری را نگه دارند.

دیوان‌سالاری معابد از این نظام برای محاسبه‌ی بدهی (اجاره، جریمه، وام...) براساس نقره استفاده می‌کردند. نقره در واقع پول بود. و در حقیقت در قالب قطعات پرداخت‌نشده، به تعبیر اسمیت «شمش‌های خام»، دست‌به‌دست می‌شد.(۳۳) از این جهت حق با اسمیت بود. اما این تقریباً تنها قسمتِ درست داستان اوست. یکی از دلایل انتخاب نقره این بود که زیاد رواج نداشت. بیش‌تر نقره‌ی موجود در خزانه‌ی معابد و قصرها نگه‌داری می‌شد، بخشی از این نقره در همان خزانه‌ها، به معنای واقعی کلمه، برای هزاران سال باقی ماند، و به‌دقت از آن محافظت شد. بریدن این قطعات نقره به اندازه‌های معیار، ضرب کردن‌شان و به وجود آوردن نظام نظارتی برای تضمین خلوص‌شان به‌سادگی ممکن بود. فناوری این کار در آن زمان پدید آمده بود. اما کسی نیاز خاصی به این کار نمی‌دید. یک دلیلش این بود که بدهی براساس نقره محاسبه می‌شد، اما با نقره پرداخت

نمی‌شد؛ در واقع بدهی را می‌شد با هر چیزی که در دسترس بود پرداخت. کشاورزانی که به معبد یا قصر، یا به مقامات معابد و قصرها، پول بدهکار بودند از قرار معلوم معمولاً بدهی خود را با پرداخت جو صاف می‌کردند، و به همین دلیل هم تثبیت مقدار پول نقره براساس جو این‌همه اهمیت داشت. اما پرداخت بدهی با بُز یا اسباب خانه یا سنگ لاجورد هم قابل‌قبول بود. معابد و قصرها کارگردان‌های صنعتی عظیمی بودند؛ تقریباً برای هر چیزی می‌توانستند استفاده‌ای بیابند.(۳۴)

همچنین در بازارهایی که در شهرهای بین‌النهرین بر پا می‌شد قیمت‌ها را براساس نقره محاسبه می‌کردند و قیمت کالاهایی که در سیطره‌ی معبد و قصر نبود براساس عرضه و تقاضا نوسان داشت. اما حتی در این‌جا هم، چنان که شواهدی که آوردیم دلالت دارد، بیش‌تر مبادلات براساس اعتبار بود. تجار (که برخی اوقات برای معابد کار می‌کردند و برخی اوقات مستقل بودند) از جمله اندک کسانی بودند که اغلب واقعاً از نقره برای مبادله استفاده می‌کردند؛ اما حتی آن‌ها نیز بیش‌تر معاملات خود را براساس اعتبار انجام می‌دادند، و مردم معمولی که آبجو را از «زن آبجوفروش» یا مسافرخانه‌دار محلی می‌خریدند نیز همین کار را می‌کردند و نسیه می‌گرفتند تا در وقت برداشت محصول به ازایش جو یا هر چیز دیگری که آن وقت در دست داشتند بدهند.(۳۵)

حال می‌توان گفت که دیگر همه‌ی وجوه داستان متداول خاستگاه پول از هم گسیخته است. به‌ندرت پیش می‌آید که نظریه‌ای تاریخی چنین مطلق و نظام‌مند رد شود. در دهه‌های نخستین قرن بیستم، همه‌ی اجزا برای بازنویسی تاریخ پول فراهم بود. مبنای این کار را میچل‌اینس گذاشته بود که پیش از این در موضوع ماهی به او ارجاع دادم؛ این کار را با نوشتن دو جستار انجام داد که در بنکینگ لا جرنال [نشریه‌ی قانون بانکداری] در سال‌های ۱۹۱۳ و ۱۹۱۴ منتشر کرد. میچل‌اینس در این نوشتارها، که کاملاً مبتنی بر مستندات بودند، نشان داد که تاریخ موجود علم اقتصاد بر چه فرضیات نادرستی استوار است و گفت که آن‌چه واقعاً نوشتنش ضرورت دارد تاریخ بدهی است:

> یکـی از سفسـطه‌های محبـوب در خصوص تجارت این اسـت کـه در روزگار مـدرن ابـزاری بـرای ذخیـره‌ی پـول عرضه شـده که بـه آن اعتبـار می گویند و این کـه پیـش از آن کـه این ابزار شـناخته شـود همـه‌ی خریدها با پـول، یعنی با سـکه، پرداخـت می‌شـد. تحقیقـی دقیـق نشـان می‌دهـد کـه حقیقـت کاملاً برعکـس ایـن اسـت. در روزگاران قدیـم، سـکه‌ها نقـش بسـیار کم‌تـری در تجـارت داشـتند تـا امـروز. در حقیقـت موجودی سـکه‌ها آن‌قدر کـم بود که حتـی بـرای بـرآوردن نیازهـای خانـدان سـلطنتی {ـِ انگلسـتان قرون وسـطی} و ملاکانـی کـه منظمـاً از اشـیای نشان‌شـده‌ی گوناگـون بـرای پرداخـت دسـتمزدهای کوچـک اسـتفاده می کردنـد نیز کفایت نمی‌کـرد. در حقیقت سـکه چنان کم‌اهمیت بود که شـاهان میل چندانی به ضرب سـکه‌ی جدید و رواج دادن آن نشان نمی‌دادند و بااین‌حال تجارت همچنان در جریان بود.(۳۶)

در واقع شرح متداولی که ما از تاریخ پولی داریم دقیقاً برعکس این است. ما از اعتبار به کشف پول و در نهایت به شکل دادن به نظام اعتباری حرکت نکرده‌ایـم. دقیقـاً برخـلاف این اتفاق افتاده اسـت. چیزی کـه ما امروزه به آن پول مجازی می گوییم قبل از همه پدید آمد. سـکه بسـیار بعد از آن به ظهور رسید، و استفاده از آن افت‌وخیز داشت و هرگز کاملاً جایگزین نظام اعتبـاری نشـد. تهاتر، بـه نوبه‌ی خود، علی‌الظاهر نوعـی محصول فرعی و تصادفی استفاده از سکه یا پول کاغذی بوده است: به لحاظ تاریخی تهاتر چیزی بود که مردمانِ عادت‌یافته به مبادلات پولی، که دیگر به هر دلیلی به پول دسترسی نداشتند، به آن متوسل می‌شدند.

غریب این است که این بازنویسی هرگز اتفاق نیفتاد. این تاریخ جدید هیچ‌گاه نوشته نشد. ماجرا این نبود که کسی از خیل اقتصاددانان پیدا شد و حرف‌هـای میچل‌اینـس را رد کـرد. اقتصاددانان فقط نادیده‌اش گرفتند. کتاب های درسی داستان‌شان را ــ حتی با وجود این‌که شواهد نشان می‌داد این داستان کاملاً غلط است ــ عوض نکردند. نویسندگان هنوز تاریخ‌هایی برای پول می‌نویسند که در واقع تاریخ ضرب سکه هستند، و فرض می کنند که در گذشـته این‌ها در واقع یک چیز بوده‌اند؛ هنوز هم از دوره‌هایی که سـکه عمدتاً از میان رفته بود چونان زمان‌هایی یاد می کنند که اقتصاد «به تهاتـر بازگشـت»، چنـان که گویی معنای این عبارت کاملاً واضح اسـت،

گرچـه هیچ کـس هـم واقعاً نمی‌داند که این یعنی چه. در نتیجه تقریباً هیچ ذهنیتـی نداریـم کـه مثـلاً سـاکنان شـهری در هلنـد در سـال ۹۵۰ میلادی برای خرید قاشـق یا پنیر یا اسـتخدام نوازندگان در عروسـی دخترشـان چه می‌کردنـد؛ بگذریـم از این کـه اصلاً چه‌قدر راجع‌بـه اوضاع در همان زمان در پِمبای موزامبیک یا سمرقند می‌دانیم.(۳۷)

فصل سه

بدهی ازلی

هر موجودی که زاده می‌شود همان زایشش او را مدیون خدایان، قدیسان، پدران و مردمان می‌کند. کسی که قربانی می‌کند از آن‌روست که از بدو تولد بدهکار خدایان بوده است... آن که متن مقدسی را تلاوت می‌کند از آن‌روست که مدیون قدیسان است... او که آرزوی فرزندی دارد به سبب دینی که از بدو تولد به پدران داشته چنین آرزومند است... و اگر کسی مهمان‌نوازی می‌کند ازیراست که بدهکار مردمان است.

ساتاپاتا براهمانا ۶ـ۱ و ۱.۷.۱۲

بگذار همان‌سان که بدهی‌مان را می‌پردازیم شرِ برآمده از اضغاث احلام را نیز بزداییم.

ریگ ودا ۸.۴۷.۱۷

کتاب‌های درسی اقتصاد به این دلیل با مثال دهکده‌های تخیلی آغاز می‌کنند که حرف زدن از دهکده‌های واقعی برای‌شان ناممکن بوده است. حتی برخی از اقتصاددانان مجبور شده‌اند بپذیرند که سرزمین تهاتر اسمیت واقعاً وجود ندارد.(۱)

مسئله این است که چرا بااین‌حال این افسانه دوام یافته است. مدت‌هاست که اقتصاددانان عناصر دیگری از کتاب ثروت ملل را کنار گذاشته‌اند؛ مثلاً نظریه‌ی ارزش کار پایه‌ی اسمیت و ردیه‌ی او بر شرکت‌های سهامی را.(۲) چرا نباید افسانه‌ی تهاتر را داستان جالبی به حساب آورند که در عهد روشنگری می‌گفتند و کنارش بگذارند، و به جایش بکوشند ترتیبات اعتباری عهد باستان را بفهمند؛ یا به‌هرحال ببینند که چه چیزی با شواهد تاریخی بیش‌تر می‌خواند؟

ظاهراً پاسخ این است که افسانه‌ی تهاتر را نمی‌توانند کنار بگذارند چون محور کل گفتار علم اقتصاد است.

به یاد آورید که اسمیت چه مقصودی از نوشتن ثروت ملل داشت. این کتاب در درجه‌ی اول تلاشی بود به این منظور که آموزه‌ی تازه‌یاب اقتصاد را همچون یک علم به کار بندد. معنای علم بودن اقتصاد این بود که نه‌فقط حوزه‌ی مطالعاتی خاص خودش را دارد ــ همان چیزی که امروزه به آن «اقتصاد» می‌گوییم، گرچه در زمانه‌ی اسمیت حتی فکر این‌که چیزی به اسم «اقتصاد» داشته باشیم فکر تازه‌ای بود ــ بلکه معنایش آن بود که چیزی که اقتصاد خوانده می‌شود براساس قوانینی کار می‌کند که بسیار به قوانین سر آیزاک نیوتن شبیه‌اند؛ قوانینی که در آن زمان به‌تازگی معلوم شده بود بر جهان طبیعت حکم‌فرمایی می‌کنند. نیوتن خدا را همچون ساعت‌سازی تصویر کرده بود که دستگاه مکانیکی گیتی را چنان ساخته است که در جهت نفع غایی بشر کار کند، و سپس آن را گذاشته تا خودش کار کند.(۳) به عقیده‌ی اسمیت، خدا ــ یا به تعبیر او تقدیر الاهی ــ امور را چنان ترتیب داده که، اگر بازار آزادی در کار باشد، پی‌جویی نفع شخصی درهرحال «گویی با دستی نامرئی» به ارتقای رفاه عمومی می‌انجامد. چنان که اسمیت در کتاب نظریه‌ی احساسات اخلاقی می‌گوید، دست نامرئی مشهورش عامل اجرای تقدیر الاهی است. به بیان دقیق‌تر، او این دست را دست خدا می‌شمرد.(۴)

وقتی اقتصاد به عنوان یک آموزه‌ی علمی تثبیت شد، استدلال الاهیاتی دیگر ضروری به نظر نمی‌آمد. مردم همچنان به بحث راجع‌به این موضوع ادامه می‌دادند که آیا بازار آزادِ بی‌مانع واقعاً نتایجی را که اسمیت می‌گفت حاصل می‌کند یا نه؛ اما کسی نمی‌پرسید که آیا این «بازار» به طور طبیعی وجود دارد یا نه. فرضیه‌های اساسی برآمده از این امر بدیهی تلقی می‌شوند؛ تا آن‌جا که، همان‌طور که اشاره کردم، به‌سادگی فرض می‌کنیم اشیای ارزشمند به این دلیل دست‌به‌دست می‌شوند که دو نفر تصمیم گرفته‌اند برای به دست آوردن نفع مادی آن‌ها را دادوستد کنند. یکی از پیامدهای جانبی جالب این فرض این است که اقتصاددانان به این نتیجه رسیده‌اند که مسئله‌ی بود یا نبود پول مسئله‌ی مهمی نیست، چون پول چیزی نیست جز کالایی که

برای آسان کردن مبادله انتخاب شده است، و از آن برای اندازه گرفتن ارزش باقی کالاها استفاده می کنیم. سوای این‌ها، پول هیچ خاصیت ویژه‌ای ندارد. به این ترتیب، در ۱۹۵۸ پاول ساموئلسن، که یکی از هدایتگران پیشروِ مکتب نوکلاسیک بود، مکتبی که هنوز هم بر اندیشه‌ی اقتصادی مدرن غالب است، هنوز می‌توانست آن‌چه را نظریه‌ی «اختراع اجتماعی پول» می‌نامید بی‌ارزش شمارد. ساموئلسن می گوید: «حتی در پیشرفته‌ترین اقتصادهای صنعتی نیز اگر مبادله را بپیراییم تا به اصلی‌ترین ارکانش برسیم، و لایه‌های ابهام‌آفرین پول را از روی مبادله کنار بزنیم، درمی‌یابیم که عصاره‌ی دادوستد میان افراد و ملل عمدتاً همان تهاتر است.»(۵) اقتصاددانان دیگر از «حجاب پول» می گویند که ماهیت حقیقی اقتصاد را، که در آن مردم کالاها و خدمات واقعی تولید می کنند و با هم بده‌بستان می کنند، پوشانده است.(۶)

این را می‌توان مرحله‌ی نهایی الوهیت‌بخشی به اقتصاد دانست که امری بدیهی هم فرض می‌شود. پول بی‌اهمیت است. اقتصادها ــ «اقتصادهای حقیقی» ــ در واقع نظام‌های تهاتری گسترده هستند. مشکل این است که تاریخ نشان می‌دهد بدون پول این نظام‌های تهاتری گسترده رخ نمی‌دادند. حتی وقتی اقتصادها «به تهاتر برمی گردند»، همان‌طور که می گویند اروپا در قرون وسطی برگشت، واقعاً استفاده از پول را کنار نمی گذارند. فقط استفاده از نقدینگی را کنار می گذارند. مثلاً در قرون وسطی، حتی اگر دیگر سکه‌های رومی را در مبادله به کار نمی‌بردند، اما باز هم همگان قیمت ابزارها و اثاثیه را براساس وجه رایج در روم باستان حساب می کردند.(۷)

با وجود پول است که می‌توانیم خودمان را آن گونه که اقتصاددانان تشویق می کنند متصور شویم: به عنوان مجموعه‌ای از افراد و ملل که کار اصلی‌شان بده‌بستان چیزهاست. البته پیداست که صرف وجود پول برای این که جهان را به این شکل ببینیم کافی نیست. اگر کافی بود، آموزه‌ی علم اقتصاد در سومر باستان خلق می‌شد، یا در هر صورت خیلی قبل از ۱۷۷۶ که ثروت ملل آدام اسمیت منتشر شد پدید می‌آمد.

عنصر مفقود در واقع دقیقاً همان چیزی بود که اسمیت سعی داشت بی‌اهمیت نشانش دهد: نقش سیاست گذاری دولت. در انگلستانِ روزگار

اسمیت، می‌شد بازار یعنی عالم قصاب‌ها، آهنگرها و لباس‌فروش‌ها را ساحت مستقلی از فعالیت‌های انسانی دید؛ زیرا در آن زمان دولت بریتانیا فعالانه در پروردن بازار می‌کوشید. پرورش این ساحت مستلزم داشتن قانون و پلیس بود، اما همچنین نیازمند سیاست‌گذاری‌های پولی خاص نیز بود که لیبرال‌هایی چون اسمیت از آن هواداری می‌کردند (و در این هواداری توفیق داشتند).(۸) این سیاست‌گذاری مستلزم تثبیت ارزش پول رایج براساس نقره بود، اما هم‌زمان باید میزان موجودی پول را هم بسیار افزایش می‌دادند، خصوصاً میزان پول خُردی که در گردش بود. اجرای این سیاست هم مستلزم داشتن حجم عظیمی از قلع و مس بود و هم مستلزم نظارت دقیق بر بانک‌ها که در آن زمان تنها منبع پول کاغذی به شمار می‌رفتند. در قرن پیش از انتشار ثروت ملل حداقل دو تلاش برای ایجاد بانک مرکزی با پشتیبانی دولت صورت گرفت، در فرانسه و سوئد، که هر دو تلاش آشکارا شکست خوردند. در هر دو مورد این بانک‌های مرکزیِ آینده اسکناس‌هایی منتشر کردند که ارزش‌شان مبنای فرضی داشت و در لحظه‌ای که اعتماد سرمایه‌گذاران سلب شد، اعتبار این اوراق هم از دست رفت. اسمیت حامی استفاده از پول کاغذی بود، اما مانند سَلَفش لاک، عقیده داشت که توفیق نسبی بانک انگلستان و بانک اسکاتلند به دلیل سیاست تثبیت دقیق ارزش پول کاغذی براساس فلزات ارزشمند بوده است. دیدگاه اسمیت تبدیل به دیدگاه جریان اصلی اقتصاد شد، تا جایی که نظریه‌های بدیلی که می‌گفتند پول اعتبار اَست ــ همان نظریه‌ای که میچل‌اینس هوادارش بود ــ به‌سرعت به حاشیه رانده شدند و هوادارانش را بی‌مایه خواندند، و این نوع فکر را هم عامل اصلی ایجاد بانکداری نادرست و حباب‌های فرضی دانستند.

پس خوب است ببینیم این نظریه‌های بدیل واقعاً چه می‌گفتند.

نظریه‌های دولتی و اعتباری پول

میچل‌اینس هوادار نظریه‌ای بود که بعدها به نام «نظریه‌ی اعتباری پول»

شناخته شد، موضعی که در طول قرن نوزدهم مشتاق‌ترین هوادارانش نه در بریتانیا که موطن میچل اینس بود، بلکه در دو کشور قدرتمندی بودند که بعداً رقبای بریتانیا شدند، یعنی ایالات متحده و آلمان. نظریه‌پردازان اعتباری اصرار داشتند که پول کالا نیست بلکه ابزار محاسبه است. به عبارت دیگر، پول اصلاً «شیء» نیست. شما همان‌قدر ممکن است بتوانید یک دلار یا یک مارک آلمان را لمس کنید که می‌توانید یک ساعت یا یک سانتی‌متر مکعب را لمس کنید. واحدهای وجوه رایج صرفاً واحدهای انتزاعی اندازه‌گیری هستند، و همان‌طور که نظریه‌پردازان اعتباری پول به‌درستی اشاره می‌کنند، به لحاظ تاریخی هم این نظام‌های انتزاعی محاسباتی بسیار پیش از آن‌که اشیای نشان‌شده‌ی خاصی برای مبادله به کار روند وجود داشته‌اند.(۹)

پرسشی که بعد از این به‌وضوح مطرح می‌شود این است: اگر پول فقط ابزار اندازه‌گیری باشد، چه چیزی را اندازه می‌گیرد؟ پاسخ ساده است: بدهی. به این ترتیب، سکه در واقع نوعی سند بدهی است. همان‌طور که عموم فکر می‌کنند که اسکناس به منزله‌ی وعده‌ای است، یا انتظار دارند وعده‌ای باشد، برای پرداخت مبلغ مشخصی «پول واقعی» (طلا، نقره یا هر چیز دیگری که پول واقعی به شمار رود)، نظریه‌پردازان اعتباری پول هم می‌گفتند که اسکناس صرفاً به منزله‌ی وعده‌ای برای پرداخت چیزی است، مثلاً یک اونس طلا، که به اندازه‌ی رقم روی آن ارزش دارد. از این نظر میان دلار نقره، دلار با تصویر سوزان آنتونی [فعال حقوق مدنی و حقوق زنان در قرن نوزدهم امریکا] که با آلیاژ مس و نیکل ساخته شده و خواسته‌اند تا حدی شبیه سکه‌ی طلا باشد، قطعه کاغذ سبزی که تصویر جُرج واشینگتن بر آن است، یا تصویر دیجیتالی روی کامپیوتر بانک، تفاوت اساسی‌ای نیست. آدم از نظر مفهومی راحت با این فکر کنار نمی‌آید که یک قطعه طلا هم در واقع فقط سندی حاکی از بدهی است، اما باید قبول کرد که این فکر درست است، زیرا حتی وقتی سکه‌های طلا و نقره هم در گردش بودند، تقریباً هیچ‌وقت هم‌ارزش با شمش خود مبادله نمی‌شدند.

پول اعتباری چگونه ممکن است به وجود آمده باشد؟ بیایید به شهر

خیالی استادهای اقتصاد برگردیم. فرض کنید که مثلاً جاشوا می‌خواهد کفش‌هایش را به هنری بدهد و هنری در عوض این‌که بخواهد به او لطفی بکند، وعده می‌دهد چیزی با ارزش معادل کفش‌ها به او بدهد.(۱۰)

هنری به جاشوا یک سند بدهی می‌دهد. جاشوا می‌تواند منتظر بماند تا هنری چیز به‌دردبخوری برایش بیاورد و بعد او هم این سند را به او برگرداند. در این صورت سندش را می‌گیرد و دور می‌اندازد و قصه تمام می‌شود. اما فرض کنید که جاشوا این سند را به فرد سومی، شیلا، بدهد که خودش به او چیزی بدهکار است. شیلا هم می‌تواند آن را در عوض بدهی‌ای که به نفر چهارم، لولا، دارد به او بدهد؛ حال هنری آن مقدار را به لولا بدهکار است. به این ترتیب پول زاده می‌شود. چون هیچ پایان منطقی‌ای بر این داستان وجود ندارد. حالا لولا می‌خواهد یک جفت کفش از ادیث بگیرد و این سند را به او می‌دهد و خاطرش را جمع می‌کند که هنری سر قولش خواهد بود. علی‌الاصول هیچ دلیلی ندارد که سند بدهی نتواند سال‌ها دور شهر بگردد؛ البته با فرض این‌که مردم همچنان به هنری اعتماد داشته باشند. در واقع اگر چنین سندی خیلی دست‌به‌دست شود، ممکن است مردم یادشان برود که اصلاً چه کسی آن را نوشته است. چیزهایی از این قبیل اتفاق می‌افتند. کیث هارتِ انسان‌شناس یک‌بار برایم داستانی راجع‌به برادرش تعریف کرد که در دهه‌ی ۱۹۵۰ در هنگ کنگ دوره‌ی خدمت سربازی‌اش را برای بریتانیا می‌گذراند. سربازان معمولاً برای پرداخت صورت‌حساب مخارج‌شان چک‌هایی مربوط به حساب‌های بانکی‌شان در انگلستان می‌نوشتند. کاسبان محلی اغلب بی‌مشکل این چک‌ها را می‌پذیرفتند و مثل وجه نقد بین خودشان هم ردوبدل می‌کردند: یک‌بار برادر هارت یکی از چک‌های خودش را که شش ماه پیش نوشته بود بر پیشخان فروشنده‌ای محلی دید که حدود چهل دست‌خط چینی ریز گوناگون رویش را پوشانده بود.

حرف نظریه‌پردازان اعتباری پول نظیر میچل‌اینس این بود که اگر هنری به جای سند بدهی‌ای که نوشته بود به جاشوا سکه‌ی طلا هم می‌داد باز وضعیت اساساً فرقی نمی‌کرد. سکه‌ی طلا وعده‌ی پرداخت

چیزی معادل ارزش سکه‌ی طلاست. از هر چه بگذریم، سکه‌ی طلا به‌خودی‌خود قابل‌استفاده نیست. ما فقط به این دلیل سکه‌ی طلا را قبول می‌کنیم که فرض کرده‌ایم بقیه هم قبولش می‌کنند.

در این تلقی، ارزش واحد پول را نه میزان ارزش یک شیء بلکه میزان اعتماد افراد به بقیه‌ی آدم‌ها معین می‌کند.

عنصر اعتماد البته همه‌چیز را پیچیده‌تر می‌کند. اسکناس‌های اولیه تقریباً در روندی شبیه همین که توصیف کردم به گردش درمی‌آمدند، الا این که هر کس اسکناس به دستش می‌رسید مانند کاسبان چینی امضایش را روی آن می‌گذاشت تا بر آن سند بدهی صحه بگذارد. اما مشکل کلی این نظریه‌ی موسوم به کارتالیسم ـ که اسمش را از واژه‌ی لاتینِ کارتا (charta) به معنای کاغذ نشان‌دار یا بلیت گرفته ـ این است که باید بتواند نشان دهد چرا اعتماد مردم به یک تکه کاغذ ادامه می‌یابد. اصلاً چرا هر کس خودش به جای هِنری یک سند بدهی امضا نکند؟ حقیقت آن است که این نوع نظام‌های مبتنی بر اوراق بدهی نشان‌دار ممکن است در دهی کوچک یا جوامع قدری وسیع‌تری که در ایتالیای قرن شانزدهم وجود داشتند، یا بین کاسبان هنگ کنگی قرن‌بیستمی که هر کدام بالاخره راهی برای پیدا کردن دیگری داشت، کار کند. اما چنین نظام‌هایی نمی‌توانند شکل‌دهنده‌ی یک نظام پولی تمام‌عیار باشند، و هیچ گواهی نداریم که نشان دهد هیچ‌وقت پایه‌ی چنین نظام‌هایی قرار گرفته باشند. برای این که حتی در یک شهرِ نه‌چندان بزرگ اوراق بدهی کافی داشته باشیم که همه بتوانند با استفاده از آن‌ها بخش قابل‌قبولی از مبادلات روزانه‌شان را انجام دهند باید میلیون‌ها برگه‌ی نشان‌دار از این نوع در دست باشد.(۱۱) هنری برای این که بتواند همه‌ی این اوراق را تضمین کند باید به قدر تصورناپذیری پول‌دار باشد.

گرچه، اگر این هنری هنری دوم، پادشاه انگلستان، دوک نرماندی، لرد ایرلند و کنت آنجو بود دیگر کار چنین مشکل نبود. نیروی اصلی‌ای که موضع کارتالیستی را پیش برده است در واقع از «مکتب تاریخی آلمانی» می‌آید که مشهورترین شارحش جُرج فریدریش ناپ بود و کتابش، نظریه‌ی دولتی پول، اول‌بار در ۱۹۰۵ منتشر شد.(۱۲) اگر پول صرفاً واحد

اندازه‌گیری باشد، قابل‌تصور است که امپراتوران و شاهان لازم ببینند به چنین امری توجه کنند. امپراتوران و شاهان تقریباً همیشه به دنبال برقرار کردن نظام‌های واحد وزن و اندازه‌گیری در قلمروشان بوده‌اند. چنان که ناپ مشاهده کرده است، می‌توانیم تصدیق کنیم که چنین نظام‌هایی وقتی برقرار شوند، دیگر برای دورانی طولانی بر جا می‌مانند. در دوران پادشاهی هنری دوم واقعی (۱۱۸۹ـ۱۱۵۴)، در اروپا تقریباً همه حساب‌های‌شان را با نظام پولی‌ای نگه می‌داشتند که شارلمانی حدود ۳۵۰ سال قبل برقرار کرده بود ــ یعنی از واحدهای پوند، شلینگ و پنس استفاده می‌کردند ــ به‌رغم این واقعیت که برخی از این سکه‌ها اصلاً وجود نداشتند (شارلمانی در واقع هیچ‌وقت پوند نقره ضرب نکرد)، و هیچ‌کدام از شلینگ‌ها و پنس‌های دوران شارلمانی دیگر در گردش نبود، و آن سکه‌هایی هم که در دست بودند و مبادله می‌شدند اغلب بسیار بزرگ، سنگین، خالص و گران بودند.(۱۳) از نظر کارتالیست‌ها این موضوع اهمیتی ندارد. مهم این است که نظام اندازه‌گیری یکپارچه‌ای برای اعتبارات و بدهی‌ها وجود داشته باشد و این نظام هم در طول زمان باثبات باشد. مورد نظام پولی شارلمانی به‌ویژه از این لحاظ چشم‌گیر است که امپراتوری او در واقع خیلی زود فروپاشید، اما حدود بیش از هشتصد سال، در قلمروِ سابق این امپراتوری همچنان برای نگه داشتن حساب‌ها از نظام پولی‌ای که خلق کرده بود استفاده می‌کردند. در قرن شانزدهم، خیلی واضح به این نظام پولی می‌گفتند «پول تخیلی» و استفاده از لیر و دینار به عنوان واحد محاسبه تا حدود انقلاب فرانسه هنوز کنار گذاشته نشده بود.(۱۴)

به عقیده‌ی ناپ، اهمیتی چندانی ندارد که پول واقعی، یعنی آن سکه و اسکناسی که در جریان است، با این «پول تخیلی» منطبق باشد یا نه. اهمیتی هم ندارد که پول از نقره‌ی خالص باشد، نقره‌ی کم‌عیار باشد، از چرم ساخته شده باشد یا از فلس خشک‌شده؛ اگر دولت این‌ها را در پرداخت مالیات بپذیرد، دیگر فرقی نمی‌کند جنس‌شان چه باشد. چون هر چیزی را که دولت حاضر باشد بپذیرد، به همین دلیل، تبدیل به وجه رایج می‌شود. یکی از مهم‌ترین شکل‌های وجه رایج در انگلستان دوران هنری

«چوب‌خط» شیارشده بود که از آن برای ثبت بدهی‌ها استفاده می‌کردند. چوب‌خط‌ها چیزی نبودند جز سند بدهی: هر دو طرف معامله قطعه‌ای از چوب فندق را می‌گرفتند، رویش را شیار می‌دادند تا اندازه‌ی شیار میزان بدهی را نشان دهد، و سپس نصفش می‌کردند. طلبکار آن نیمه‌ای را نگه می‌داشت که به آن «stock» [«تنه»] می‌گفتند (منشأ اصطلاح «stockholder» [که امروزه به معنای «سهام‌دار» به کار می‌رود] به همین جا برمی‌گردد) و بدهکار نیمه‌ی دیگر را نگه می‌داشت که به آن «stub» [«کُنده» یا «ته»] می‌گفتند (منشأ اصطلاح «ticket stub» [«ته‌بلیت»] هم از این‌جاست). مالیات‌بگیران از این قطعات چوبی برای محاسبه‌ی میزان بدهی کلانتران محلی استفاده می‌کردند. گرچه اغلب مالیات‌بگیران هنری منتظر تأدیه‌ی مالیات‌ها نمی‌شدند و این چوب‌خط‌ها را زیر قیمت می‌فروختند، و هر کس مایل بود با آن‌ها معامله کند چوب‌خط‌ها را که نشان اسناد بدهی به دولت بودند می‌خرید.(۱۵)

در واقع مبنای کار اسکناس‌های نوین هم اصل مشابهی است، گرچه عکس این تشابه برقرار نیست.(۱۶) قصه‌ی سند بدهی هنری را به یاد آورید. شاید خواننده متوجه جنبه‌ی عجیبی در معادله‌ی این داستان شده باشد: سند بدهی تا وقتی می‌تواند همچون پول کار کند که هنری قرض خود را نپردازد. در واقع این دقیقاً همان منطقی است که براساس آن بانک انگلستان ــ نخستین بانک مرکزی نوین ــ تأسیس شد. در سال ۱۶۹۴، ائتلافی از بانکداران انگلیسی مبلغ یک‌میلیون و دویست‌هزار پوند به پادشاه قرض دادند. در مقابل، آن‌ها انحصار چاپ اسکناس را دریافت کردند. این ماجرا در عمل به این معنا بود که این ائتلاف بانکداران حال حق داشتند به ازای کسری از پولی که شاه به ایشان بدهکار بود، سند بدهی به دست هر یک از ساکنان پادشاهی بدهند که می‌خواست از آن‌ها قرض بگیرد یا می‌خواست پولش را در بانک پس‌انداز کند؛ و به این ترتیب وام جدید شاهی را «پولی» کردند. این معامله برای بانکداران عالی بود (سالی هشت درصد از شاه بهره‌ی وام اصلی را می‌گرفتند و هم‌زمان از مشتریانی هم که از آن‌ها پول معادل آن وام را می‌گرفتند بهره می‌ستاندند)، اما این فقط تا

وقتی کار می کرد که وام اصلی بازپرداخت نمی‌شد. این وام تا امروز هرگز تأدیه نشده است. ممکن هم نیست بشود. اگر زمانی بازپرداخت شود کل نظام پولی بریتانیای کبیر از میان خواهد رفت.(۱۷)

فهم این رویکرد هیچ فایده‌ی دیگری هم که نداشته باشد به حل یکی از رازهای عیان سیاست گذاری مالی بسیاری از پادشاهی‌های اولیه کمک می کند: اصلاً چرا از رعایا مالیات می گرفتند؟ این از آن نوع سؤال‌هایی نیست که معمولاً به میان می کشیم. پاسخ به نظر بدیهی می آید. دولت‌ها مالیات وضع می کنند تا پول مردم را بگیرند. اما اگر حق با اسمیت بود و طلا و نقره از طریق کار عادی بازار و مستقل از عملکرد دولت تبدیل به پول شده بودند، پس بهتر نبود که دولت مستقیم می‌رفت و اداره‌ی معادن طلا و نقره را به دست می گرفت؟ اگر شاه این کار را می کرد، هر پولی که ممکن بود نیاز داشته باشد در دستش بود. در واقع، این کاری بود که شاهان باستانی معمولاً می کردند. اگر در قلمروشان معدن طلا یا نقره بود اداره‌اش را به دست می گرفتند. پس چه اهمیتی داشت که طلا را استخراج کنند، رویش تصویری ضرب کنند و رعایا را مجبور به استفاده از آن کنند؛ و همان رعایا را مجبور کنند این پول را دوباره به آن‌ها پس بدهند؟

این کار قدری عجیب به نظر می‌رسد. اما اگر ظهور پول و بازار خودانگیخته نباشد، کاملاً معنادار است. چون مالیات گرفتن آسان‌ترین و مؤثرترین راه برای ایجاد بازار است. بیایید مثالی فرضی را در نظر بگیریم. مثلاً شاه می‌خواهد ارتش آماده‌به‌خدمت پنجاه‌هزارنفری را پشتیبانی کند. در شرایط باستانی یا قرون‌وسطایی، تغذیه‌ی چنین نیرویی مشکلی بسیار بزرگ بود. چنین ارتشی می‌تواند ظرف چند روز هر چیز خوردنی‌ای را تا شعاع پانزده‌کیلومتری مصرف کند؛ اگر این ارتش در حرکت نبود، برای این‌که ملزوماتش را برسانند به همان تعداد نفرات و احشام نیاز بود.(۱۸) از طرف دیگر، اگر فقط به سربازان‌تان سکه می‌دادید و بعد می گفتید که هر خانواری در قلمروِ شاهی ملزم است یکی از آن سکه‌ها را به شما برگرداند، با همین حرکت، کل اقتصاد کشور را تبدیل به دستگاهی عظیم برای تهیه‌ی ملزومات سربازان می کردید، چون از زمان صدور چنین دستوری، هر خانواری

برای این‌که سکه‌ای به دست بیاورد باید راهی می‌یافت تا سهمی در تلاش عمومی برای تهیه‌ی مایحتاج سربازان داشته باشد. بازارها همچون عارضه‌ی جانبی این اتفاق پدید می‌آیند.

این روایت تا حدی شبیه داستان‌های بچه‌هاست، اما به‌وضوح می‌دانیم که بازارها حول ارتش‌های باستانی پدید آمدند؛ کافی است نگاهی به آرتاشاسترای کوتیلیا، «دایره‌ی حاکمیت» ساسانیان، یا «گفتار نمک و آهن» چینیان بیندازیم تا دریابیم که بیش‌تر فرمانروایان باستانی بخش بزرگی از وقت خود را صرف اندیشیدن به روابط میان معادن، سربازان، مالیات و غذا می‌کردند. بسیاری به این نتیجه رسیده‌اند که ایجاد بازارهایی از این‌دست صرفاً برای تسهیل آذوقه‌رسانی به سربازان نبوده است، بلکه از هر جهت مفید بوده، چون در نتیجه‌ی برپایی بازار مقامات دیگر لازم نبود هر چیزی را که می‌خواهند مستقیم از مردم بگیرند، یا برنامه بریزند تا آن را در املاک یا کارگاه‌های شاهی تولید کنند. به عبارت دیگر، به‌رغم فرضیه‌ی لجوجانه‌ی لیبرالی که باز هم از مرده‌ریگ اسمیت می‌آید، مبنی‌بر این‌که وجود دولت‌ها و بازارها به‌نوعی معارض یکدیگر است، آن‌چه در تاریخ ثبت شده نشان می‌دهد که درست برعکس این است. جوامع بی‌دولت معمولاً بی‌بازار هم هستند.

همان‌طور که می‌توان تصور کرد، نظریه‌های دولتی پول همواره از دید جریان اصلی اقتصاد، که در سنت آدام اسمیت کار می‌کند، نوعی ارتداد به شمار رفته‌اند. در واقع کارتالیسم را معمولاً نوعی نظریه‌ی عوامانه‌ی کم‌ارزش اقتصادی شمرده‌اند که طرف‌دارانش عمدتاً آدم‌های عوضی هستند.(۱۹) نکته‌ی غریب این است که واقعاً هم اقتصاددانانِ جریان اصلی اغلب کارشان این می‌شود که برای دولت‌ها کار کنند و به دولت‌ها توصیه کنند همان سیاست‌هایی را در پیش بگیرند که کارتالیست‌ها شرح داده‌اند ــ یعنی سیاست‌های مالیاتی‌ای در پیش بگیرند تا در جاهایی که بازار وجود نداشته است، بازار پدید آورند ــ به‌رغم این‌که به لحاظ نظری به استدلال اسمیت متعهدند که می‌گفت بازارها خودانگیخته‌اند و با نظم خودشان پدید می‌آیند.

این امر به‌ویژه در دنیای مستعمراتی مصداق داشت. بیایید برای لحظه‌ای به ماداگاسکار برگردیم: نقداً اشاره کردم که یکی از نخستین کارهایی که ژنرال گالینی، فاتح ماداگاسکار، پس از فتح این جزیره در ۱۹۰۱ انجام داد وضع مالیات سنگین بود. این مالیات هم گزاف بود و هم فقط می‌شد آن را با فرانک جدید ماداگاسکار پرداخت. به عبارت دیگر، گالینی پول چاپ کرد و بعد از همه‌ی افراد کشور خواست که آن پول را به او پس دهند.

اما از همه‌چیز تکان‌دهنده‌تر تعبیری بود که گالینی در وصف این مالیات به کار برد. مالیات را «impôt moralisateur» یعنی «مالیات تأدیبی» یا «تربیتی» خواند. به عبارت دیگر ــ اگر بخواهیم به زبان آن روز صحبت کنیم ــ این مالیات طراحی شده بود تا ارزش کار کردن را به بومیان بیاموزد. چون موعد پرداخت «مالیات تربیتی» بلافاصله پس از فصل برداشت بود، راحت‌ترین راه برای کشاورزان آن بود که بخشی از محصول برنج خود را به چینی‌ها یا هندی‌هایی که به‌سرعت در شهرهای سرتاسر کشور مستقر شده بودند بفروشند. بااین‌حال فصل برداشت زمانی بود که، به دلایل واضح، قیمت برنج در پایین‌ترین حدش بود؛ اگر کشاورزی بخش زیادی از محصولش را می‌فروخت، دیگر برنج کافی برای غذای خانواده‌ی خودش در طول سال باقی نمی‌ماند، و به این ترتیب مجبور می‌شد بعدتر در طول سال وام بگیرد و همان برنج را از همان تاجران که از او خریده بودند با قیمت بیش‌تر بخرد. در نتیجه، کشاورزان به‌سرعت تبدیل به بدهکارانی نومید شدند (و تجار رباخوار هم شدند). راحت‌ترین راه بازپرداخت بدهی این بود که یا محصولی نقدی برای فروش داشته باشند ــ مثلاً شروع به کاشت قهوه یا آناناس کنند ــ یا یکی از فرزندان‌شان را برای کار به شهر یا مزارعی که فرانسوی‌ها در جزیره درست کرده بودند بفرستند. ممکن است به نظر بیاید که کل طرح چیزی بیش از راهی کلبی‌مسلکانه برای فشار آوردن به روستاییان و کشاندن‌شان به کار ارزان نبود، اما بیش از این بود. دولت استعماری (دست‌کم در اسناد سیاست‌گذاری داخلی‌اش) به‌وضوح راجع‌به این صحبت می‌کرد که باید مطمئن شوند دهقانان قدری پول در

بساط‌شان باقی می‌ماند، و باید اطمینان بیابند که به تجملات ارزان‌قیمت که در فروشگاه‌های چینی یافت می‌شود ــ از قبیل سایه‌بان، رژلب و شیرینی ــ عادت می‌کنند. مهم بود که ذائقه، عادت‌ها و توقعات‌شان تغییر کند؛ دولت استعماری باید زیربنای تقاضای مصرفی‌ای را می‌ریخت که مدت‌ها پس از رفتن فاتحان هم ادامه یابد و ماداگاسکار را برای همیشه به فرانسه پیوند زند.

بیش‌تر مردم احمق نیستند و اکثر ساکنان ماداگاسکار دقیقاً فهمیدند که فاتحان‌شان در پی انجام چه کاری هستند. برخی مصمم بودند که مقاومت کنند. بیش‌تر از شصت سال از اشغال گذشته بود که انسان‌شناسی فرانسوی به نام ژرار آلتاب توانست به دیدن دهکده‌هایی در ساحل شرقی ماداگاسکار برود که ساکنانش از سر وظیفه‌شناسی در مزارع قهوه کار می‌کردند و پول درمی‌آوردند تا مالیات سرانه‌شان را بپردازند، و بعد که مالیات‌شان را می‌پرداختند، مجدانه از کالاهایی که برای فروش در مغازه‌های محلی عرضه می‌شدند چشم می‌پوشیدند و در عوض باقی‌مانده‌ی پول‌شان را به بزرگ‌ترهای هم‌تبارشان می‌دادند، که آن‌ها هم به نوبه‌ی خود این پول را خرج خرید گاو قربانی برای نیاکان‌شان می‌کردند.(۲۰) بسیاری از این مردم علناً می‌گفتند که دارند در برابر افتادن به دامی که برای‌شان پهن شده مقاومت می‌کنند.

بااین‌حال چنین دفاعی برای همیشه تاب نمی‌آورد. بازارها، حتی در بخش‌هایی از جزیره که اصلاً وجود نداشتند، به‌تدریج شکل گرفتند. به همراه بازارها به‌ناچار شبکه‌ای از مغازه‌های کوچک تشکیل شد. و زمانی که من در ۱۹۹۰ به آن‌جا رفتم، یعنی یک نسل بعد از آن‌که دولت انقلابی عاقبت مالیات سرانه را لغو کرده بود، مردم منطق بازار را چنان در دل‌وجان پذیرفته بودند که حتی واسطه‌های احضار روح هم اورادی را زمزمه می‌کردند که می‌توانست مال آدام اسمیت باشد.

مثال‌هایی از این‌دست بی‌پایان‌اند. در هر جایی از جهان که اروپاییان فتحش کردند و تا پیش از آن در آن‌جا بازار بر پا نبود، اتفاق مشابهی افتاد. اروپاییان به جای این‌که در چنین سرزمین‌هایی تهاتر را کشف کنند، برای

بر پا کردن چیزی از نوع بازار فنونی را به کار بستند که جریان اصلی علم اقتصاد منکرش بود.

در جست‌وجوی افسانه

انسان‌شناسان یک قرن است که از افسانه‌ی تهاتر شکایت دارند. اقتصاددانان هرازچندی با اندکی عصبانیت اشاره می‌کنند که دلیل نسبتاً ساده‌ای دارد که به‌رغم همه‌ی شواهد موجود در نقض این داستان هنوز آن را بازگو می‌کنند: انسان‌شناسان هیچ‌وقت قصه‌ی بهتری نگفته‌اند.(۲۱) این اعتراضی قابل‌فهم است، اما پاسخ ساده‌ای هم دارد. دلیل این‌که چرا انسان‌شناسان نتوانسته‌اند به داستان ساده‌ی قانع‌کننده‌ای راجع‌به خاستگاه پول برسند این است که دلیلی ندارد فکر کنیم که اصلاً چنین داستانی ممکن است وجود داشته باشد. همان‌قدر می‌شود از «اختراع» پول حرف زد که می‌شود از اختراع موسیقی، ریاضیات یا جواهرات حرف زد. چیزی که به آن «پول» می‌گوییم اصلاً «چیز»ی نیست، پول نوعی روش مقایسه‌ی ریاضیاتی چیزها در نسبت با یکدیگر است؛ مثل این‌که بگوییم یک الف معادل شش ب است. چنین روشی احتمالاً قدمتش به اندازه‌ی اندیشه‌ی بشر است. به محض آن‌که بخواهیم قدری مشخص‌ترش کنیم، درمی‌یابیم که بی‌شمار عادت و ممارست متفاوت وجود داشته‌اند که در آن چیزی که الآن «پول» می‌نامیم با هم تلاقی کرده‌اند، و به همین دلیل هم برای اقتصاددانان و مورخان و بقیه بسیار دشوار بوده که به تعریف واحدی برای پول برسند.

نظریه‌پردازان اعتبار نیز مدت‌هاست به دلیل فقدان روایتی که به همین ترتیب قانع‌کننده باشد دچار معضل بوده‌اند. منظور این نیست که تمام طرف‌های درگیر در مباحث مربوط به وجوه رایج، که در فاصله‌ی سال‌های ۱۸۵۰ تا ۱۹۵۰ جریان داشت، به استفاده از زرادخانه‌ی اسطوره‌ها عادت نداشتند. شاید این امر به طور خاص در مورد ایالات متحده صدق کند. در سال ۱۸۹۴، اعضای حزب گرین‌بک، که اصرار داشتند دلار

امریکا را باید از پشتوانه‌ی طلا کاملاً جدا کرد تا دولت بتواند آزادانه برای برنامه‌ی ایجاد مشاغل پول خرج کند، فکر راهپیمایی به سوی واشینگتن را ابداع کردند؛ فکری که بعدها در تاریخ امریکا طنینی بی‌پایان یافت. عموماً کتاب جادوگر شگفت‌انگیز اُز اثر لایمن فرانک بائوم را، که در سال ۱۹۰۰ منتشر شد، داستان کارزار تبلیغاتی عوام‌گرایانه‌ی ویلیام جنینگز برایان می‌دانند که دوبار با «برنامه‌ی نقره‌ی آزاد» (ضرب نامحدود پول نقره) برای رسیدن به ریاست‌جمهوری امریکا تلاش کرد؛ برنامه‌ای که وعده می‌داد پشتوانه‌ی طلا را با نظام پشتوانه‌ی دوفلزی جایگزین کند که امکان می‌داد پول با پشتوانه‌ی نقره هم در کنار پول با پشتوانه‌ی طلا به طور نامحدود منتشر شود.(۲۲) در کنار حزب گرین‌بک، یکی دیگر از اصلی‌ترین ارکان این جنبش بدهکاران بودند: به‌ویژه خانواده‌هایی که طی رکود سخت سال‌های دهه‌ی ۱۸۹۰ با موج سنگین اجرا گذاشتن سندهای رهنی مواجه شده بودند، مانند خانواده‌ی دوروتی [در کتاب بائوم] که گرفتار گردباد می‌شدند. بنا بر قرائت عوام‌گرایان از کتاب بائوم، جادوگران خبیث شرق و غرب نماد بانکداران در سواحل شرقی و غربی امریکا هستند (کسانی که هم مبلّغ حفظ سفت‌وسخت منابع پولی بودند و هم در این کار ذی‌نفع به شمار می‌آمدند)، مترسکِ داستان نماد کشاورزان است (که مغز ندارند تا از افتادن در دام بدهی خودداری کنند)، هیزم‌شکن حلبی نماد پرولتاریای صنعتی است (که قلب نداشتند تا با کشاورزان همبستگی کنند)، شیر ترسو نماد طبقه‌ی سیاست‌مداران است (که شجاعت مداخله نداشتند). راه خشتی زرد، دمپایی نقره‌ای، شهر زمرد و جادوگر بدبخت هم که ظاهراً نمادهای گویایی هستند.(۲۳) البته «Oz» [«اُز»] هم سرواژه‌ی معمول است برای «ounce» [«اونس»؛ واحد وزن که برای اندازه گیری طلا استفاده می‌شود].(۲۴) داستان بائوم، که در پی خلق اسطوره‌ای جدید برآمده بود، توفیق چشم گیری داشت. در مقام تبلیغات سیاسی اما چنین نبود. ویلیام جنینگز برایان سه دوره در تلاش برای رسیدن به ریاست‌جمهوری شکست خورد، پشتوانه‌ی نقره هرگز پذیرفته نشد و امروزه کم‌تر کسی به یاد دارد که جادوگر شگفت‌انگیز اُز اصلاً راجع‌به چه بود.(۲۵)

این مشکل به‌ویژه برای نظریه‌پردازان دولتی پول جدی‌تر بوده است. داستان‌هایی که راجع‌به این می‌گویند که حاکمان مالیات وضع کردند تا در قلمروهای فتح‌شده بازار بر پا کنند یا به سربازان و بقیه‌ی مأموران دولتی پول بدهند داستان‌های چندان جذابی نیستند. اندیشه‌هایی که آلمانی‌ها راجع‌به پول ارائه داده‌اند و آن را مظهر اراده‌ی ملی دانسته‌اند چندان مقبول دیگران نیفتاده است.

بااین‌حال، هربار که فروپاشی اقتصادی رخ داده، اقتصاد بازار آزاد متداول باز هم به‌سختی ضربه خورده است. کارزار انتخاباتی برایان از دل واکنش به بحران اقتصادی سال ۱۸۹۳ زاده شد. به بحران بزرگ دهه‌ی ۱۹۳۰ که رسیدیم، خود این تلقی هم دیگر از اعتبار افتاده بود که می‌گفت تا زمانی که دولت تضمین کند پشتوانه‌ی پولی به نحو سالمی بر فلزی ارزشمند مبتنی است، بازار هم می‌تواند خودش را تنظیم کند. تقریباً از ۱۹۳۳ تا ۱۹۷۹، کمابیش همه‌ی دولت‌های سرمایه‌داری به راهی خلاف این طرز فکر رفته و روایتی از اقتصاد کینزی را اخذ کرده بودند. راست‌کیشی کینزی از این فرض آغاز می‌کند که بازار سرمایه‌داری نمی‌تواند کار کند مگر دولت‌های سرمایه‌دار حاضر باشند مجدانه نقش لَله را برایش بازی کنند: مشهورترین مثال ایفای این نقش تزریق سرمایه به بازار طی دوران رکود است. مارگارت تاچر در بریتانیا و رونالد ریگان در امریکا در دهه‌ی ۱۹۸۰ نمایش بزرگی در انکار اقتصاد کینزی به راه انداختند، اما معلوم نیست که واقعاً چه‌قدر در عمل چنین کاری کرده‌اند.(۲۶) و به‌هرحال این دو در پی ضربه‌ای به نظام پولی فعالیت‌شان را شروع کردند که از قبلی‌ها هم بزرگ‌تر بود: تصمیم ریچارد نیکسن در ۱۹۷۱ برای جدا کردن کامل دلار از پشتوانه‌ی فلز قیمتی موجب حذف پشتوانه‌ی طلای بین‌المللی شد، و نظام وجوه سیال را عرضه کرد که از آن زمان تاکنون بر اقتصاد جهان حاکم بوده است. معنایش این است که در نتیجه‌ی این کار از آن زمان به بعد همه‌ی پول‌های ملی، بنا به تعبیر موردعلاقه‌ی اقتصاددانان نوکلاسیک، «پول بی‌پشتوانه» بوده‌اند و تنها بر اعتماد عمومی استوارند.

بااین‌حال خود جان مینارد کینز در قبال آن‌چه دوست داشت «سنت

بدیـل» در نظریه‌هـای اعتبـار و دولـت بخواند از هر اقتصـاددان دیگری در آن رتبه، پیش و پس از خودش، پذیراتر بود (و هنوز هم می‌توان گفت که کینز مهم‌ترین اقتصاددان قرن بیستم بوده است). کینز حتی زمانی خود را مستغرق در این نظریه کرد: او سال‌های متمادی در دهه‌ی ۱۹۲۰ به مطالعه‌ی لوحه‌های خط میخی پرداخت که در آن‌ها حسـاب‌ها را ثبت کرده بودند و می‌خواسـت از این طریق منشـأ پول را معلوم کند؛ همان کاری که بعداً آن را «جنـون بابِلـی» خـود خواند.(۲۷) اگـر از اصول اولیه آغاز نکنیم و به مشاهده‌ی دقیق شواهد تاریخی بپردازیم، جمع‌بندی کینز در این خِصوص، که در همان ابتدای رساله‌ی پول یعنی مشهورترین اثرش آن را آورده، تقریباً تنها نتیجه‌ای است که می‌توان به آن رسید: پول مستقل از خاستگاه اولیه‌اش، در چهارهزار سال اخیر اساساً ساخته‌ی دولت بوده است. کینز می‌دید که افراد با هم قرارداد می‌بندند، بدهکار می‌شوند و وعده‌ی پرداخت می‌دهند.

> سـپس دولـت در وهلـه‌ی اول در مقـام مرجـع قانون به میـان می‌آید که تأدیه‌ی چیزی را که با اسامی یا توصیف‌های ذکرشده در قرارداد آمده تضمین کند. اما وقتی دولت علاوه‌بر این کار مدعی می‌شود که حق دارد تعیین و اعلام کند که چه چیزی به افراد طرف قرارداد می‌رسد، و وقتی چیزی را که اعلام می‌کند نیز گاه‌به‌گاه عوض می‌کند ــ یعنی وقتی که به‌اصطلاح مدعی حق ویرایش لغت‌نامه هم می‌شود ــ نقشی مضاعف می‌یابد. همه‌ی دولت‌ها اقلاً چهارهزار سال است که مدعی چنین حقی هستند. در همین موقع است که به مرحله‌ای از تکامل پول می‌رسیم که کارتالیسمِ ناب ــ نظریه‌ای که می‌گوید پول به طور خاص مخلوق دولت است ــ به‌تمامی محقق می‌شود... امروزه همه‌ی پول‌ها در دنیای متمدن بدون تردید پول کارتالیستی هستند.(۲۸)

معنایش این نیست که دولت لزوماً پول را خلق می‌کند. پول اعتبار است، می‌توانـد بـا توافق قراردادی خصوصی (مثـلاً با قرض دادن) به وجود بیاید. دولت صرفاً اجرای قرارداد را تضمین و حدود قانونی را تقریر می‌کند. سپس به ادعای چشـم‌گیر بعدی کینز می‌رسـیم: بانک‌ها پول را خلق می‌کنند و هیـچ محدودیـت ذاتـی‌ای برای توانایی‌شـان به انجام ایـن کار وجود ندارد: چون هر قدر هم که پول قرض بدهند، وام‌گیرنده چاره‌ای ندارد جز این که

پول را باز به همان بانک برگرداند، و به این ترتیب از نقطه‌نظر نظم بانکی در کل، شمار کل بدهکار و بستانکار باید همیشه با هم برابر باشد.(۲۹) پیامدهای حرفش بنیان‌برافکن بود، اما خود کینز بنیان‌برانداز نبود. کینز نهایتاً همواره مراقب بود مسئله را در قالبی طرح کند که بتوان آن را در چارچوب جریان اصلی اقتصاد روزگارش جا داد.

کینز افسانه‌پرداز هم نبود. تا جایی که سنت بدیل به پاسخی به افسانه‌ی تهاتر رسیده بود، این پاسخ برآمده از آثار خود کینز نبود (کینز نهایتاً به این نتیجه رسید که منشأ پول اهمیت خاصی ندارد) بلکه متکی به آثار برخی از معاصران نوکینزی بود که ابایی از دنبال کردن برخی پیشنهادهای بنیادبراندازتر او، مستقل از نتایج ممکن‌شان، نداشتند.

بخش سست استدلال نظریه‌پردازان پول دولتی همواره بخش مربوط به مالیات بود. این‌که بگوییم چرا دولت‌های اولیه مالیات طلب می‌کردند (تا بازار درست کنند) یک چیز است، این‌که بپرسیم «به چه حقی؟» مسئله‌ی دیگری است. اگر فرض کنیم حاکمان اولیه صرفاً مشتی اوباش نبودند و مالیات گرفتن هم فقط نوعی اخاذی نبود ــ و تا جایی که می‌دانم هیچ کدام از نظریه‌پردازان اعتباری پول نیز چنین دیدگاه بدبینانه‌ای حتی راجع‌به دولت‌های اولیه هم ندارند ــ باید بپرسیم که دولت‌ها مالیات گرفتن را چه‌طور توجیه می‌کردند.

امروزه فکر می‌کنیم که پاسخ این پرسش را می‌دانیم. ما مالیات‌مان را می‌پردازیم تا دولت بتواند به ما خدمات بدهد. نخستین خدمات از این‌دست خدمت امنیتی بوده‌اند؛ حمایت نظامی اغلب تنها خدمتی بوده است که برخی دولت‌های اولیه واقعاً می‌توانستند ارائه کنند. امروزه البته دولت همه‌جور چیزی را فراهم می‌کند. می‌گویند همه‌ی این کارها به نوعی «قرارداد اجتماعی» اولیه برمی‌گردد که همه به طریقی با آن موافقت کرده‌اند، گرچه هیچ‌کس هم واقعاً نمی‌داند که بر مبنای تصمیمات اجداد دیرین‌مان در خصوص فلان موضوع مشخص قرار است تا چه زمانی یا به چه کسی یا چرا متعهد باشیم؛ آن هم وقتی که به هیچ کدام از بقیه‌ی تصمیمات این اجداد خیلی دورمان متعهد نیستیم.(۳۰) همه‌ی این‌ها زمانی

می‌تواند معنا داشته باشد که بازارها قبل از دولت‌ها پدید آمده باشند، اما وقتی می‌فهمیم که چنین نبوده کل استدلال فرومی‌ریزد.

توضیح دیگری هم هست که هماهنگ با رویکرد نظریه‌ی دولتی پول ارائه شده است. این نظریه، که آن را «نظریه‌ی بدهی ازلی» می‌خوانند، عمدتاً در فرانسه بسط یافته است؛ توسط گروهی از محققان ــ متشکل از اقتصاددانان و انسان‌شناسان و مورخان و متخصصان متون باستانی ــ که بر محور میشل اگلیه‌تا و آندره اُرلیان جمع شده بودند،(۳۱) و اخیراً برونو تیره هم به آن‌ها پیوسته و از آن زمان هم مورد قبول نوکینزی‌ها در ایالات متحده و بریتانیا قرار گرفته است.(۳۲)

این رویکردی است که کاملاً تازگی دارد، و نخستین‌بار نیز عمدتاً از دل مباحث مربوط به ماهیت یورو بود که ظهور کرد. خلق پول اروپایی هم به مباحثی فکری دامن زد (آیا پول واحد اروپایی مستلزم خلق دولت واحد اروپایی هم هست؟ یا خلق اقتصاد اروپایی یا جامعه‌ی اروپایی مشترک؟ آیا همه‌ی این‌ها در نهایت یک چیزند؟) و هم درعین‌حال بحث‌های سیاسی چشم‌گیری را به میان کشید. فکر ساختن منطقه‌ی یورو را بیش از همه آلمان پیش می‌بُرد که بانک مرکزی‌اش هنوز هم اصلی‌ترین هدف خود را مبارزه با تورم می‌داند. به‌علاوه با توجه به این‌که تاکنون سیاست‌های سخت‌گیرانه‌ی مالی و لزوم برقراری تعادل در بودجه همچون اصلی‌ترین سلاح‌ها برای زدودن تدریجی سیاست‌های دولت رفاه در اروپا به کار رفته‌اند، بحث بر سر این موضوع تبدیل به بحثی میان بانکداران از یک سو، و دریافت‌کنندگان حقوق‌های بازنشستگی، وام‌گیرندگان و بدهکاران از سوی دیگر شده است؛ درست مانند همان اتفاقی که در امریکای دهه‌ی ۱۸۹۰ افتاد.

اصل استدلال این است که هر تلاشی برای جدا کردن سیاست‌های مالی از سیاست‌های اجتماعی در نهایت نادرست است. نظریه‌پردازان بدهی ازلی اصرار دارند که این دو سیاست همواره یک چیز بوده‌اند. دولت‌ها از مالیات برای خلق پول استفاده می‌کنند، و از آن‌رو می‌توانند چنین کنند که حافظان بدهی‌هایی شده‌اند که همه‌ی شهروندان به یکدیگر دارند. این

بدهی خودْ جوهر جامعه است. بدهی بسیار پیش از پول و بازار وجود داشته است و پول و بازار صرفاً راه‌هایی برای تقسیط بدهی بوده‌اند.

بنا بر استدلال این نظریه‌پردازان، جوهر بدهی در ابتدا نه از طریق دولت‌ها که به واسطه‌ی ادیان بیان می‌شده است. اگلیه‌تا و اُرلیان برای پیش‌بُرد این استدلال بر آثار خاص دینی سنسکریت کهن تمرکز می‌کنند: سرودها، دعاها و اشعاری که در وداها و براهماناها گنجانده شده‌اند، شرح‌هایی که برهمنان در طی قرون بعدی بر آن‌ها نوشته‌اند، یعنی همان متونی که امروزه اساس اندیشه‌ی هندو به حساب می‌آیند. این انتخاب، برخلاف گمان برخی‌ها، انتخاب غریبی نیست. این متون حاوی قدیمی‌ترین تأملات شناخته‌شده در تاریخ راجع‌به ماهیت بدهی هستند.

در واقع حتی قدیمی‌ترین اشعار ودایی، که در زمانی میان ۱۵۰۰ و ۱۲۰۰ پیش از میلاد سروده شده‌اند، بازتاب‌دهنده‌ی دغدغه‌ای مدام راجع‌به بدهی هستند؛ بدهی مترادف جرم و گناه تلقی می‌شود.(۳۳) دعاهای فراوانی هست که دعاگو به درگاه خدایان استغاثه می‌کند که او را از قیدوبند بدهی رها سازند. گاه به نظر می‌رسد که این دعاها واقعاً به بدهی در معنای واقعی‌اش دلالت دارند؛ مثلا ریگ ود۱۰.۳۴۱ دربردارنده‌ی توصیفی طولانی است از مخمصه‌ی غم‌انگیز قماربازی که «بی‌خانمان شده، مدام هراسان است، بدهکار است و به دنبال پول.» در برخی از دعاها هم دلالت بدهی استعاری است.

در این نیایش‌ها یاما، خدای مرگ، نقشی برجسته دارد. بدهکار بودن یعنی این که مرگ باری به دوشت گذاشته باشد. زیر بار هر تعهد انجام‌نشده‌ای که باشی، هر قولی که انجامش نداده باشی، چه به خدایان و چه به آدمیان، مثل این است که زیر سایه‌ی مرگ زندگی می‌کنی. ظاهراً حتی در این متون کهن نیز بدهی معادل حس رنجی درونی است که شخص از خدایان ــ مشخصاً از آگنی که نماینده‌ی آتش قربانی است ــ تقاضا می‌کند که او را از این رنج برهاند. با تألیف براهماناها، شارحان تلاش کردند همه‌ی این مضامین را در قالب فلسفه‌ای جامع‌تر بگنجانند. نتیجه این شد: وجود آدمی خود نوعی بدهی است.

انسانی که زاده می‌شود بدهی است؛ با نفسی که زاده می‌شود تا بمیرد، و تنها زمانی که قربانی می‌کند خود را از مرگ بازمی‌خرد.(۳۴)

بـه ایـن ترتیـب قربانـی را «باج به مرگ» می‌خواندند (و این شـارحان کهن خـود برهمنانـی بودند کـه قربانی می‌کردند). فحـوای کلام راجع‌به بدهی کمابیـش همیـن بـود. در واقعیـت، همان‌طور که برهمنـان بهتر از هر کس می‌دانسـتند، قربانی برای همه‌ی خدایان انجام می‌شـد، نه‌فقط برای خدای مرگ؛ مرگ فقط واسـطه بود. گرچه اگر امور را به این شـکل قالب‌بندی کنیم، فوراً مسـئله‌ای پیش می‌آید که هر وقت حیات بشـر را به این شـکل تعبیر کنیم با آن مواجه می‌شویم. اگر زندگی‌های ما در رهن باشند، واقعاً چه کسی می‌خواهد چنین بدهی‌ای را بپردازد؟ بدهکار زیستن همان گناهکار بودن است، نقصان است. اما با این تعبیر، کمال یافتن فقط می‌تواند معنای فنا داشته باشد. به این ترتیب «باج» دادن قربانی را می‌توان نوعی پرداخت بهره دانسـت که در آن حیات حیوانی که قربانی می‌شـود موقتاً در عوض اصل وام پرداخت می‌شود، و اصل وام خود ما هستیم؛ قربانی کردن صرفاً به تعویق انداختن پرداختی است که از آن ناگزیریم.(۳۵)

مفسـران گوناگـون بـرای حـل ایـن معضـل راه‌هایی متفـاوت عرضه کرده‌انـد. برخـی از برهمن‌هـای جاه‌طلب به مستمعان‌شـان گفتند که اگر آییـن قربانـی را به‌درسـتی انجـام دهند، به ایشـان وعده داده می‌شـود که از قیودات بشری به‌کل رها شوند و به خلود برسند (و آن‌گاه که به جاودانگی برسی، همه‌ی دیون بی‌معنا می‌شوند).(۳۶) راه‌حل دیگر این بود که مفهوم بدهی را گسـترش دهند تا همه‌ی مسـئولیت‌های اجتماعی تبدیل به نوعی بدهی بشوند. از این‌روست که دو بند مهم در براهماناها بر این معنا تأکید دارنـد کـه مـا همچـون بدهـی زاده شـده‌ایم؛ بدهی‌ای که فقط بـه خدایان نیسـت بلکه پس از خدا اول از همه به خردمندانی [ریشـی‌هایی] که وداها را تعلیم داده‌اند نیز مدیون‌ایم و باید با تلمذ دَین‌شـان را بپردازیم؛ سـپس به نیاکان‌مان مدیون‌ایم («پدران»)، که باید با فرزند آوردن بازپرداختش کنیم؛ و در آخر «به مردان»؛ که معلوم اسـت منظور انسـانیت در کلیتش اسـت

و ایـن دَیـن را بایـد بـا مهمان‌نوازی از غریبه‌ها پرداخـت.(۳۷) پس هر کس که به‌درسـتی زندگی می کند پیوسـته در حال بازپرداخت انواع بدهی‌های وجـودی‌اش اسـت؛ امـا درعین‌حال چون مفهوم بدهی ناخواسـته به معنای ساده‌ای برمی‌گردد که بر تکلیف اجتماعی دلالت می کند، کم‌تر از آن‌که بگوییم وجود خود شـخص وامی اسـت که از مرگ گرفته شـده ترسـناک به نظر می‌رسد.(۳۸) خصوصاً به این دلیل که تکالیف اجتماعی خاصیتی دوگانه دارند. به‌ویژه چون همین که کسی پدر فرزندانی شد، همان‌قدر که بدهکار است، طلبکار هم خواهد بود.

کار نظریه‌پـردازان بدهـی ازلـی ایـن بوده که نشـان داده‌انـد این قبیل اندیشه‌های مندرج در متون ودایی مختص سنت فکری خاصی نیست که متعلق به متخصصان اجرای آیین‌هایی در دره‌ی رود گنگ و در اوایل عصر آهن باشد، بلکه این اندیشه‌ها ذاتیِ ماهیت و تاریخ انسان هستند. برای مثال این حکم را در نظر بگیرید که برونو تیره، اقتصاددان فرانسوی، در مقاله‌ای با عنوانِ ملال‌انگیز «ابعاد اجتماعی فرهنگی پول: دلالت‌هایی برای انتقال بـه یـورو» آورده اسـت کـه در سـال ۱۹۹۹ در جرنال آو کانسیومر پالیسـی [نشریه‌ی سیاست گذاری مصرفی] منتشر شده است:

> در خاستگاه پول با «رابطه‌ی بازنمایی» مرگ مواجه‌ایم، بازنمایی جهانی که نادیدنی است و پیش و پس از حیات می‌آید؛ بازنمایی‌ای که محصول کارکرد نمادینی مناسب نوع بشر است و تولد را همچون بدهی اولیه‌ای در نظر می گیرد که به همه‌ی آدمیان تحمیل شده است، دَینی که به قدرت‌های آسمانی داریم که منشأ انسانیت بوده‌اند.
>
> بازپرداخت این بدهی، که هیچ‌وقت بر روی زمین تصفیه نمی‌شود ــ چون بازپرداخت کامل آن امکان‌پذیر نیست ــ به شکل قربانی کردن درمی‌آید که با تجدید اعتبار حیات، تداوم زندگی را ممکن می کند و حتی در مواردی خاص نیز با پیوستن به خدایان جاودانگی را ممکن می کند. اما این باور و ادعای اولیه همچنین با ظهور قدرت‌های حاکمی همراه است که مشروعیت‌شان مبتنی بر این است که می‌توانند نماینده‌ی خاستگاه گیتی باشند. و این قدرت‌ها هستند کـه پـول را بـه عنـوان ابزاری برای تصفیه‌ی بدهی اختـراع کرده‌اند؛ ابزاری که انتزاعی بودنش راه‌حلی بوده است برای این ناسازواره‌ی قربانی کردن که در آن

کشتن وسیله‌ی دائم حفظ حیات است. در قالب نهادِ پول، باور به نوبه‌ی خود تبدیل به سکه‌ی ضرب‌شده‌ای می‌شود که نقش حاکم را بر آن زده‌اند؛ پولی که به جریان می‌افتد اما بازگشت آن به حاکم از طریق نهاد دیگری سازمان‌دهی شده است که همانا مالیات یا تأدیه‌ی بدهی جانی است. به این ترتیب است که پول کارکرد ابزار پرداخت هم پیدا می‌کند.(۳۹)

این قطعه اگر هیچ دلالت دیگری هم نداشته باشد به‌خوبی نشان می‌دهد که چه‌قدر معیارهای بحث در اروپا از معیارهای جاری در جهان انگلیسی و امریکایی متفاوت است. نمی‌توان تصور کرد که اقتصاددانی امریکایی از هر نحله‌ای چیزی شبیه این بنویسد. از این‌که بگذریم، نویسنده حقیقتاً برنهاد هوشمندانه‌ای در این قطعه ارائه کرده است. ماهیت انسان ما را به «معامله و تهاتر» سوق نمی‌دهد، بلکه تضمین می‌کند که همیشه در حال ساخت نمادها باشیم؛ نمادهایی مثل خود پول. با نمادپردازی است که عاقبت خودمان را در جهانی می‌بینیم که با نیروهای نامرئی محاصره شده‌ایم؛ خودمان را بدهکار کیهان می‌بینیم.

گام هوشمندانه در این استدلال البته پیوند زدن این اندیشه با نظریه‌ی دولتی پول است؛ چون منظور تیره از «قدرت‌های حاکم» در واقع همان «دولت» است. شاهانِ نخستین شاهانی مقدس بودند که یا برای خودشان ادعای خدایی می‌کردند یا واسطه‌ای ممتاز میان انسان‌ها و نیروهای غایی حاکم بر کیهان شناخته می‌شدند. این گونه نمادپردازی ما را در مسیری می‌اندازد که به‌تدریج فکر می‌کنیم بدهی‌مان به خدایان همیشه در واقع بدهی به جامعه‌ای بوده که ما را چنین ساخته است.

جفری اینگم، جامعه‌شناس بریتانیایی، می‌نویسد: «بدهی ازلی دَینی است که زندگان به پیوستگی و دوام جامعه‌ای دارند که موجودیت فردی‌شان را حفظ کرده است.»(۴۰) به این معنا فقط فرد مجرم نیست که «بدهی‌ای به جامعه» دارد؛ همه‌ی ما در معنایی خاص گناهکار یا حتی مجرم‌ایم.

اینگم اشاره می‌کند که واقعاً هیچ راهی برای اثبات این نداریم که پول به این نحو پدید آمده باشد، اما مثلاً «شواهد زبان‌شناختی غیرمستقیم قابل ملاحظه‌ای داریم»:

> در همه‌ی زبان‌های هندواروپایی، واژگانی که برای «بدهی» به کار می‌رود مترادف واژگانی است که برای «گناه» و «تقصیر» به کار می‌رود که نشان‌دهنده‌ی پیوند میان دَین، پرداخت «پول» و واسطه بودنش بین ساحت‌های لاهوتی و ناسوتی است. مثلاً میان پول (به آلمانی Geld)، تاوان یا قربانی (به انگلیسی قدیم Geild)، مالیات (به گوتیک Gild) و البته گناه (به انگلیسی guilt) پیوندی برقرار است.(۴۱)

یا اگر بخواهیم به پیوند جالب‌تری اشاره کنیم، می‌توان پرسید چرا اغلب از گاو به عنوان پول استفاده می‌کردند؟ مورخ آلمانی، برنارد لاوم، سال‌ها پیش نشان داد که وقتی در آثار هومر مردم ارزش کشتی یا زره را اندازه می‌گیرند، همیشه براساس گاومیش اندازه‌اش می‌گیرند؛ حتی با وجود این که وقتی واقعاً چیزهایی را مبادله می‌کنند هرگز در عوض گاومیش نمی‌دهند. دشوار است از این نتیجه‌گیری پرهیز کنیم که استفاده از گاومیش به این دلیل بود که این حیوان همان چیزی بوده است که به درگاه خدایان قربانی می‌کردند. به این ترتیب ارزش مطلق را بازنمایی می‌کردند. طلا و نقره از سومر تا یونان باستان به عنوان هدیه به معابد اهدا می‌شدند. ظاهراً همه‌جا پول از چیزی درست شده که مناسب‌ترین چیز برای پیشکش به خدایان بوده است.(۴۲)

اگر شاه صرفاً محافظت از آن بدهی ازلی‌ای را به عهده گرفته بود که ما به جامعه داریم چون جامعه ما را ساخته است، آن‌گاه استدلال بسیار شسته‌رفته‌ای داشتیم که توضیح می‌داد چرا دولت احساس می‌کند حق دارد ما را به پرداخت مالیات وادارد. در این صورت مالیات صرفاً معیاری بود برای اندازه‌گیری بدهی‌مان به جامعه‌ای که ما را ساخته است. اما این استدلال توضیح نمی‌دهد که چرا واقعاً این نوع بدهی جانیِ مطلق می‌تواند به پول تبدیل شود؛ پولی که بنا به تعریف ابزاری برای اندازه‌گیری و مقایسه‌ی ارزش چیزهای گوناگون است. این مسئله همان اندازه برای نظریه‌پردازان اعتباری پول مطرح است که برای اقتصاددانان نوکلاسیک مطرح است، حتی اگر مسئله برای نظریه‌پردازان اعتباری صورت‌بندی متفاوتی داشته باشد. اگر با نظریه‌ی تهاتری پول آغاز کنید، باید این مسئله را

حـل کنیـد کـه چگونه و چرا به این نتیجه می‌رسـید کـه چه کالایی را برای اندازه‌گیـری این کـه چه‌قدر از کالاهای دیگـر می‌خواهید برگزینید. اگر با نظریه‌ی اعتباری شـروع کنید، مسـئله‌ای که برای‌تان می‌ماند همان اسـت کـه در فصـل اول شـرح دادم: چگونـه می‌توان تکلیفی اخلاقی را به مقدار مشـخصی پـول تبدیـل کـرد، چگونه صرف این حس کـه مدیون‌ایم لطف کس دیگری را جبران کنیم در نهایت می‌تواند تبدیل به نظام حسابداری‌ای شـود کـه بـا اتـکا بـه آن می‌تـوان به‌دقت محاسـبه کرد که چند گوسـفند یا ماهی یا قطعه‌ی نقره برای پرداخت چنین بدهی‌ای لازم است. یا در حالتی که وصفش می‌کردیم، چگونه از بدهی مطلق به خدا به این می‌رسـیم که چه‌قدر به خاله‌زاده‌های‌مان یا صاحب رستوران بدهکاریم؟

پاسـخی کـه نظریه‌پـردازان بدهـی ازلی ارائه کرده‌اند باز هم پاسـخی هوشمندانه است. اگر مالیات بازنمای بدهی مطلق ما به جامعه‌ای باشد که ما را ساخته است، پس نخستین گام به سوی خلق پول واقعی زمانی برداشته می‌شود که شروع کنیم به محاسبه‌ی بدهی‌های مشخص‌تری که به جامعه داریم، یعنی نظام جریمه‌ها، غرامت‌ها، اجرت‌ها یا حتی بدهی‌هایی که به افـراد مشـخصی داریـم کـه به طریقی در حق‌شـان بدی کرده‌ایـم، و به این ترتیب با آن‌ها نسبت «گناه» یا «تقصیر» داریم.

این راه‌حل واقعاً آن‌قدر که ممکن است به نظر برسد نامطلوب نیست. یکی از امور سردرگم کننده‌ی همه‌ی نظریه‌های راجع‌به منشأ پول که تاکنون به آن‌ها پرداخته‌ایم این است که تقریباً به کل شواهد انسان‌شناختی را نادیده می‌گیرنـد. انسان‌شناسـان دانـش فراوانـی راجع‌بـه نحـوه‌ی کارکـرد واقعی اقتصاد در جوامع بی‌دولت دارند؛ راجع‌به این که چگونه اقتصاد در جاهایی که هنوز دولت‌ها و بازارها نتوانسته‌اند کاملاً شیوه‌ی موجود رتق‌وفتق امور را از هم بگسلند کار می‌کند. مثلاً بی‌شمار تحقیق راجع‌به استفاده از پول‌های گوناگون انجام شـده اسـت: اسـتفاده از احشـام به عنوان پول در افریقای شـرقی و جنوبی، یا از صدف به عنوان پول در امریکا (مشـهورترین مثالش صدف‌های وامپوم در امریکای شمالی است) یا صدف در پاپوآ گینه‌ی نو، پول مُهره‌ای، پول تسمه‌ای، حلقه‌های آهنی، خرمُهره، صدف‌های چروک

خاردار، حلقه‌ی برنجی یا جمجمه‌ی دارکوب.(۴۳) اقتصاددانان به دلیلی ساده چنین متونی را نادیده می گیرند: «پول‌های ابتدایی»ای از این‌دست به‌ندرت برای خریدوفروش اجناس استفاده می‌شوند، و حتی وقتی هم که به این منظور به کار می‌روند هیچ‌وقت برای خریدوفروش اجناس روزمره مثل مرغ و تخم‌مرغ یا کفش و سیب‌زمینی استفاده نمی‌شوند. این پول‌ها نه برای به دست آوردن اجناس بلکه عمدتاً برای بازتنظیم روابط بین آدم‌ها به کار می‌روند. بیش از هر چیز برای ترتیب دادن عروسی و فیصله دادن دعواها، خصوصاً دعواهایی که منجر به قتل و جرح اشخاص شده باشند.

دلایل فراوانی داریم که فکر کنیم پول خود ما هم چنین سرمنشئی داشته است ــ حتی واژه‌ی انگلیسی «to pay» [= پرداختن] در اصل از واژه‌ی «to pacify, appease» [= صلح برقرار کردن] می‌آید ــ مثل وقتی به کسی چیز ارزشمندی می‌دهید تا مثلاً نشان داده باشید چه احساس بدی دارید که برادرش را به وقت مستی در نزاعی کُشته‌اید و می‌خواهید به او بگویید که واقعاً نمی‌خواهید این قتل موجب راه افتادن خون‌خواهی شود.(۴۴)

نظریه‌پردازان بدهی بیش‌تر دل‌مشغول احتمال اخیرند. تا حدی به این دلیل که مایل‌اند از گذشته‌ای که در متون انسان‌شناسانه آمده بگذرند و به مقررات قانونی اولیه بپردازند؛ در این‌جا منبع الهام‌شان اثر پیش‌گام یکی از بزرگ‌ترین سکه‌شناسان قرن بیستم به نام فیلیپ گریرسن است که در دهه‌ی ۱۹۷۰ برای نخستین‌بار گفت که پول از ممارست‌های قانونی اولیه زاده شده است. گریرسن متخصص اروپای عصر ظلمت بود و مجذوب آن چیزی شد که به «قوانین مدون بربرها» مشهور است؛ قوانینی که اقوام گوناگون ژرمنی ــ گوت‌ها، فریزین‌ها، فرانک‌ها و بقیه ــ پس از نابودی امپراتوری روم در قرون ۶۰۰ و ۷۰۰ تدوین کردند و به‌زودی مشابه این قوانین در همه‌ی اروپا از روسیه گرفته تا ایرلند منتشر شد. بی‌شک این‌ها اسناد جذابی هستند. از یک سو با وضوح فراوان نشان می‌دهند که چه‌قدر این شرح مورداتفاق که می گوید اروپای این دوران «به تهاتر برگشت» نادرست است. تقریباً تمامی قوانین ژرمنی از پول رومی برای ارزیابی استفاده می کنند: مثلاً

کمابیش در همه‌ی موارد در جریمه‌ی دزدی گنجانده شده که دزد نه‌فقط باید اصل مال را برگرداند بلکه باید کرایه‌ی گزافی هم بابت مدتی که آن مال پیشش بوده پرداخت کند (و اگر پول دزدیده باید بهره‌ی پول را برای این مدت بپردازد). از طرف دیگر، بعد از این قوانین، مردمان دیگری که هرگز تحت لوای رومیان زندگی نکرده بودند ــ در ایرلند، ولز، کشورهای نوردی و روسیه ــ قوانینی تنظیم کردند که این موضوع در آن‌ها از این هم عیان‌تر است. قوانین اخیر را باید آشکارا خلاقانه دانست؛ هم از لحاظ چیزهایی که در مقام ابزار پرداخت انتخاب کرده‌اند و هم از لحاظ تفکیک جراحات و خساراتی که باید جبران شوند:

> در قوانین ولزی جبران خسارت در درجه‌ی اول براساس گاو محاسبه می‌شد و در قوانین ایرلندی براساس گاو و کنیز (کومال)، و در هر دو قانون استفاده‌ی فراوانی از فلزات گران‌بها شده بود. در قوانین ژرمنی این محاسبات عمدتاً براساس فلزات قیمتی انجام می‌شد. در قوانین روسی مبنای محاسبه نقره و خز بود؛ از خزی که از سمور می‌گرفتند تا خز موش‌خرما. جزئیاتی که در این قوانین لحاظ شده چشم‌گیرند، نه‌فقط در تفکیک خسارت فردی‌ای که در نظر گرفته‌اند ــ جبران خسارت معین برای از دست دادن یک بازو، یک دست، یک انگشت اشاره، یک ناخن، شکستگی سر چنان که مغز پیدا باشد یا استخوان‌ها بیرون آمده باشند ــ بلکه در گزارشی که برخی از این قوانین از اشیای در تملک خانوار فرد به دست می‌دهند. فصل دوم از قانون سالیک [قانون فرانک‌ها] به دزدیدن خوک می‌پردازد، فصل سوم به دزدیدن گاو، فصل چهارم به دزدیدن گوسفند، فصل پنجم به دزدیدن بز، فصل ششم به دزدیدن سگ مربوط می‌شود و در هر مورد میان حیوانات گوناگون براساس سن و جنسیت‌شان به‌دقت تمایز می‌گذارد.(۴۵)

این تفصیل تأثیرات روان‌شناختی مهمی دارد. نقداً اشاره کردم که در بیش‌تر مبادلات مبتنی بر هدیه چه‌قدر تصورش دشوار است که بتوانیم نظام دقیقی برای معادل‌گذاری داشته باشیم ــ مثلاً بگوییم یک گاو جوان شیرده دقیقاً معادل سی و شش مرغ است. اگر هنری به جاشوا یک خوک بدهد و احساس کند که در مقابل هدیه‌ی درخوری دریافت نمی‌کند، ممکن است به جاشوا طعنه بزند و او را ناخن‌خشک بخواند، اما بعید است بتواند فرمول

ریاضی‌ای داشته باشد که حساب کند فکر می کند جاشوا چه‌قدر به او کم داده. از سوی دیگر، اگر خوک جاشوا باغچه‌ی هنری را خراب کند، و خصوصاً اگر این خراب کاری منجر به دعوای‌شان شود و هنری در دعوا یک انگشتش را هم از دست بدهد و خانواده‌ی هنری جاشوا را به شورای ده بکشانند، دقیقاً با همان شرایطی مواجه می‌شویم که در آن مردم تنگ‌نظر و قانون‌گرا می‌شوند و اگر فکر کنند ریالی به آن‌ها کم‌تر از حق‌شان داده شده عصبانی می‌شوند. این خواست معنایش دقیقاً همان دقت ریاضیاتی است: مثل وقتی که می‌خواهیم ارزش خوک ماده‌ی دوساله‌ی باردار را حساب کنیم. از این گذشته، قاعدتاً باید میزان جریمه‌ای را هم که بر خسارات می‌بستند مدام محاسبه می کردند. فرض کنید جُریمه‌ی خسارتی برحسب پوست سمور تعیین شده باشد، اما خاندان مجرم اصلاً سمور نداشته باشند. چند تا خزِ موش‌خرما باید به جایش بدهند؟ یا چند قطعه نقره‌ی زینتی؟ چنین مسائلی حتماً مدام پیش می‌آمده است و دست‌کم موجب شده که مجموعه‌ی حاضروآماده‌ی سردستی‌ای از قواعد داشته باشند که بدانند هر چیز ارزشمندی معادل چه چیز دیگری است. این امر توضیح می‌دهد که چرا مثلاً قانون ولزی در قرون وسطی هم به‌تفصیل حاوی ارزش گاوهای شیرده در سنین و وضعیت‌های گوناگون است و هم درعین‌حال حاوی ارزش پولیِ تقریباً هر چیزی که می‌توان در یک مسکن روستایی یافت، تا جایی که ارزش هر قطعه هیزم هم در آن آمده است؛ با وجود این هیچ دلیلی نداریم که بپذیریم اکثر این اقلام در آن زمان در بازار آزاد هم معامله می‌شده‌اند.(۴۶)

▮▮▮▮▮

در کل این بحث نکته‌ی جالب‌توجهی هست. از یک طرف مقدمات استدلال به لحاظ شهودی بسیار غنی است. به‌هرحال ما همه‌ی چیزهایی را که داریم مدیون یکدیگریم. این حرف قطعاً درست است. زبانی که به آن صحبت می کنیم و حتی با آن فکر می کنیم، عادات و عقایدمان، غذایی که دوست داریم بخوریم، علمی که چراغ‌های‌مان را روشن می کند

و سیفون مستراح را می کشد، حتی سبکی که قراردادهای اجتماعی را به مبارزه می‌طلبیم یا علیه‌شان شورش می کنیم؛ همه‌ی این‌ها را از بقیه‌ی مردم یاد گرفته‌ایم، مردمی که اکثرشان مدت‌هاست که مُرده‌اند. اگر قرار باشد چیزهایی را که مدیون‌شان هستیم همچون بدهی فرض کنیم، بی‌نهایت بدهکار خواهیم بود. مسئله این است: آیا معنا دارد که این‌ها را بدهی بدانیم؟ اصلاً بدهی بنا به تعریف چیزی است که در نهایت بازپرداختش قابل‌تصور است. خیلی غریب است اگر آرزوی‌مان این باشد که حساب‌مان را با مادر و پدرمان صاف کنیم؛ مثل این می‌ماند که دیگر نخواهیم آن‌ها را مادر و پدر خود بدانیم. آیا واقعاً می‌خواهیم حساب‌مان را با انسانیت صاف کنیم؟ اصلاً این چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ و آیا چنین آرزویی واقعاً اساس فکر بشری است؟

به ترتیبی دیگر هم می‌شود این سؤال را طرح کرد؟ آیا نظریه‌پردازان بدهی ازلی دارند افسانه‌ای را توصیف می کنند یا حقیقتی بنیادین را بازگو می کنند که در خصوص شرایط بشری کشفش کرده‌اند و در همه‌ی جوامع وجود داشته و به طور خاص در متون مشخصی در هند باستان تصریح شده است، یا نه، اصلاً دارند خودشان افسانه‌ای می‌سازند؟

پیداست که این آخری درست است. دارند افسانه می‌پردازند.

انتخاب مطالب ودایی انتخابی معنادار است. واقعیت این است که تقریباً هیچ‌چیزی راجع‌به جامعه‌ای که این سروده‌ها را پدید آورده نمی‌دانیم.(۴۷) حتی نمی‌دانیم که در دوران ودایی هند وام‌های بهره‌دار وجود داشته‌اند یا نه؛ چون بودونبودشان در این‌که آیا برهمنان واقعاً قربانی کردن را پرداخت سود وامی می‌دیدند که ما به خدای مرگ بدهکاریم یا نه تعیین‌کننده است.(۴۸) در نتیجه می‌توانیم از این مطالب مثل بومی بی‌نقش یا بومی که رویش به زبانی نامعلوم با خط هیروگلیف نوشته‌اند استفاده کنیم و هر چیزی دل‌مان بخواهد بر آن حک کنیم. اگر به سایر تمدن‌های باستانی بنگریم که راجع‌به پس‌زمینه‌ی وسیع‌ترشان چیزهایی می‌دانیم، درمی‌یابیم که اصلاً برای چنین تلقی‌ای در خصوص قربانی کردن همچون پرداخت بدهی گواهی نداریم.(۴۹) اگر به آثار الاهیات‌دانان باستان بنگریم، درمی‌یابیم که

اکثراً با این مفهوم آشنا بوده‌اند که قربانی کردن راهی برای معامله‌ی تجاری با خدایان است، اما بی‌شک آن را مسخره می‌پنداشتند: اگر خدایان نقداً هر چیزی را که می‌خواستند داشتند، آدم‌ها قرار بود سر چه چیزی با آن‌ها معامله کنند؟(۵۰) در فصل پیش دیدیم که هدیه دادن به شاهان چه‌قدر دشوار است. مشکل با خدایان بی‌نهایت شدیدتر می‌شود (خدای واحد که دیگر جای خود دارد). مبادله بر مساوات دلالت می‌کند. وقتی مسئله‌ی نیروهای آسمانی در میان باشد از همان اول معلوم است که این برابری ناممکن است.

این تلقی که دولت بدهی مردم به خدایان را به خودش تخصیص می‌دهد و به این ترتیب این بدهی را تبدیل به مبنایی برای نظام مالیاتی می‌کند واقعاً تلقی قابل‌دفاعی نیست. مشکلش این است که در جهان باستان شهروندان آزاد مالیات نمی‌دادند. در کل باج را بر مردمان مغلوب می‌بستند. در بین‌النهرین باستان ساکنان شهرهای آزاد معمولاً مجبور نبودند مالیات مستقیم بپردازند. به همین ترتیب، چنان که موزس فینلی گفته است: «یونانیان عهد باستان مالیات مستقیم را جبارانه می‌دانستند و هر وقت می‌توانستند از پرداختش اجتناب می‌کردند.»(۵۱) شهروندان آتنی هیچ مالیاتی نمی‌پرداختند؛ گرچه حکومت شهر گاهی میان شهروندان پول توزیع می‌کرد، نوعی مالیات معکوس؛ برخی اوقات مستقیم، مثلاً با نقره‌ای که از معادن لائوریوم استخراج می‌کردند، و برخی اوقات غیرمستقیم، مثل وقتی که برای شرکت در جلسات موظف‌شان در دادگاه یا شرکت در جلسات شورای شهر مزد سخاوتمندانه‌ای می‌گرفتند. بااین‌حال شهرهای تحت انقیاد باید باج می‌دادند. حتی درون امپراتوری ایران، ایرانیان لازم نبود به پادشاه باج بدهند، بلکه فقط ساکنان شهرهای فتح‌شده باج می‌دادند.(۵۲) در روم هم اوضاع از همین قرار بود، در آن‌جا برای دورانی طولانی، شهروندان رومی نه‌فقط مالیاتی نمی‌پرداختند بلکه از باجی که بر دیگران بسته بودند سهم می‌بردند، و این سهم را به شکل کمکِ غذایی می‌گرفتند؛ پاره‌ای «نان» از همان «نان و سیرک» مشهور.(۵۳)

به عبارت دیگر، بنجامین فرانکلین اشتباه می‌کرد که می‌گفت در این دنیا هیچ‌چیزی جز مرگ و مالیات قطعی نیست. با آن‌چه گفتیم واضح

است که دیگر نمی‌توان به‌سادگی ادعا کرد بدهی‌ای که به کسی داریم صرفاً تبدیل‌یافته‌ی بدهی‌ای است که به کس دیگری داریم.

بااین‌حال هیچ‌کدام از این ایرادها ضربه‌ی مهلکی به نظریه‌ی دولتی پول وارد نمی‌کند. حتی دولت‌هایی که مالیات نمی‌خواستند اجرت وضع می‌کردند، تاوان می‌گرفتند، تعرفه می‌بستند و انواع‌واقسام جریمه‌ها را می‌ستاندند. اما کنار آمدن با هر نظریه‌ای که بگوید دولت‌ها خودشان را در وهله‌ی نخست متولی نوعی بدهی ازلی آسمانی می‌پنداشتند بسیار دشوار است.

جالب است توجه کنیم به‌رغم این‌که بین‌النهرین جایی بود که وام دادنِ پول با بهره اول‌بار اختراع شد، و احتمالاً دوهزار سال قبل از تدوین وداها در هند هم این اختراع صورت گرفت، و به‌رغم این‌که بین‌النهرین مهد اولین دولت‌ها در جهان بوده است، نظریه‌پردازان بدهی ازلی هیچ‌وقت حرف چندانی راجع‌به سومر و بابل نداشته‌اند. اما اگر به تاریخ بین‌النهرین بنگریم، دیگر چندان از این سکوت تعجب نخواهیم کرد. چیزی که در بین‌النهرین می‌یابیم از وجوه گوناگون در نقطه‌ی مقابل حرف‌هایی است که این نظریه‌پردازان می‌توانند پیش‌بینی کنند.

خواننده به یاد می‌آورد که دولت‌شهرهای بین‌النهرینی تحت تسلط معابد عظیم بودند: نهادهای صنعتی غول‌آسا و پیچیده‌ای که هزاران نفر در آن‌ها کار می‌کردند؛ از چوپان و قایق‌ران بگیر تا نخ‌ریس و پنبه‌زن و دختران رقصنده و مقامات روحانی. دست‌کم وقتی به ۲۷۰۰ پیش از میلاد می‌رسیم، حاکمان جاه‌طلب شروع کرده‌اند به تقلید از این دولت‌شهرها و مجموعه‌قصرهایی ساخته‌اند که سامان آن‌ها شبیه همین معابد بود؛ با این اختلاف که معابد حول بارگاه یک الاه یا الاهه شکل گرفته بودند که تصویری مقدس نماینده‌اش بود و کاهنان به او خدمت می‌کردند و بَرَش لباس می‌پوشاندند و به او غذا می‌دادند، گویی شخصی زنده است. قصرها حول بارگاه پادشاه واقعی شکل گرفته بودند. حاکمان سومری به‌ندرت چنان پیش می‌رفتند که خود را خدا بخوانند، اما اغلب به این ادعا بسیار نزدیک می‌شدند. بااین‌حال وقتی در مقام حاکمی آسمانی در زندگی

اتباع‌شان دخالت می‌کردند، بر آن‌ها بدهی عمومی بار نمی‌کردند، بلکه بدهی‌های خصوصی را ملغی می‌کردند.(۵۴)

دقیقاً نمی‌دانیم وام‌های بهره‌دار کی و کجا سامان یافتند، چون به نظر می‌رسد که بر پیدایش خط تقدم داشته‌اند. به احتمال زیاد مقامات معابد مخترع این فکر بودند تا بتوانند از این راه مخارج مالی تجارت کاروانی را تأمین کنند. این تجارت برای‌شان حیاتی بود، چون گرچه دره‌ی رود در بین‌النهرین باستان بسیار حاصل‌خیز بود و مازاد غلات و مواد غذایی فراوانی تولید می‌کرد و می‌توانست احشام فراوانی را غذا دهد که به نوبه‌ی خود پشتوانه‌ی صنعت پشم و چرم بودند، اما کاملاً فاقد هر چیز دیگری بود. سنگ، چوب، فلز و حتی نقره‌ای را که برای ساخت پول به کار می‌رفت باید وارد می‌کردند. مقامات معابد رفته‌رفته عادت کردند که اجناس معبد را به تاجران محلی ــ که برخی برای خودشان و برخی برای معبد کار می‌کردند ــ بسپرند تا آن‌ها هم این اجناس را به ماورای بحار ببرند و بفروشند. بهره گرفتن فقط یکی از راه‌هایی بود که معابد سهم خود را از سود حاصل از این تجارت دریافت می‌کردند.(۵۵) بااین‌حال وقتی قاعده‌ی سود گرفتن از وام جا افتاد، و بعد ظاهراً به‌سرعت در جاهای گوناگون پخش شد، خیلی طول نکشید که جز وام‌های تجاری شاهد وام‌های مصرفی هم باشیم؛ یعنی رباخواری در معنای اصیل کلمه. اما به نظر می‌آید در حدود ۲۴۰۰ پیش از میلاد معمول بوده است که مقامات محلی یا تاجران ثروتمند به دهقانانی که مشکل مالی داشتند وام تضمین‌شده بدهند و اگر از بازپرداخت بازمی‌ماندند اموال‌شان را تصاحب می‌کردند. تصاحب معمولاً با گرفتن غلات، گوسفندان، بزها و اثاثیه‌ی خانه شروع می‌شد و بعد به زمین کشاورزی و خانه می‌رسید، یا عاقبت به گرفتن اعضای خانواده می‌کشید. اگر خدمتکاری داشتند اول آن‌ها را می‌گرفتند، اما خیلی سریع سراغ بچه‌ها و همسران فرد بدهکار می‌رفتند و در موارد شدید خود فرد مقروض را هم می‌گرفتند. این افراد را بیگارِ بدهی می‌کردند: بیگار دقیقاً همان برده نبود، اما خیلی شبیه برده بود، و مجبورش می‌کردند مدام در خانه‌ی طلبکار کار کند؛ یا برخی اوقات در معبد یا قصرشان. البته به لحاظ نظری هر کدام از این به بیگاری گرفته‌شدگان پس از پرداخت قرض

می‌توانست رها شود، اما به دلایل واضح، هر چه منابع زارع بیش‌تر از او گرفته می‌شد، بازپرداخت این بدهی هم برایش سخت‌تر می‌شد.

اثر این بیگاری گرفتن چنان بود که اغلب جامعه را در معرض فروپاشی قرار می‌داد. اگر به هر دلیل برداشت محصول خوب نبود، بخش بزرگی از زارعان گرفتار بیگاری بدهی می‌شدند؛ به این ترتیب خانواده‌های‌شان از هم می‌پاشید. خیلی طول نمی‌کشید که کشاورزان از ترس این که به بیگاری‌شان بگیرند زمین‌های‌شان را می گذاشتند، خانه‌های‌شان را رها می کردند و به گروه‌های شبه‌کوچ‌نشین در حاشیه‌ی تمدن شهری می‌پیوستند. شاهان سومری و سپس شاهان بابلی که با این فروپاشی اجتماعی کامل مواجه بودند مکرراً اعلام بخشش عمومی می کردند: به تعبیر مایکل هادسن، مورخ اقتصادی، «لوح می‌شستند.» چنین فرمان‌های بخشایشی معمولاً تمامی بدهی‌های مصرف کننده‌گان را ملغی و بی‌اثر می کرد (وام‌های تجاری دست نمی‌خوردند)، همه‌ی زمین‌ها را به صاحبان اصلی‌شان برمی گرداند، و به همه‌ی بیگاریان بدهی اجازه می‌داد به خانه‌های‌شان بازگردند. خیلی طول نکشید که مرسوم شد شاهان مقارن زمان به قدرت رسیدن‌شان چنین فرمان‌هایی صادر کنند، و شاهان متعددی نیز مجبور شدند در دوره‌ی سلطنت‌شان چندبار این کار را تکرار کنند.

در سومر به چنین فرمانی «اعلام آزادی» می گفتند، چون در نهایت امکان آزادی بیگاریان بدهی را می‌داد؛ و قابل‌توجه است که معنای تحت‌اللفظی لغت «آمارگی» سومری، نخستین لغت ضبط‌شده برای «آزادی» در زبان‌های شناخته‌شده‌ی بشری، «بازگشت به مادر» است.(۵۶)

مایکل هادسن می گوید که شاهان بین‌النهرینی به دلیل ادعای آسمانی‌ای که داشتند تنها کسانی بودند که می‌توانستند چنین کاری بکنند: وقتی قدرت را به دست می گرفتند خود را به معنای واقعی کلمه در مقام خلق جدید جامعه‌ی انسانی می‌دیدند، و از همین رو لوح جامعه را از همه‌ی تکالیف اخلاقی پیشین می‌شستند. این هم باز خیلی دورتر از آن چیزی است که فکر می کنیم نظریه‌پردازان بدهی ازلی در ذهن داشته‌اند.(۵۷)

■■■■■

شاید بزرگ‌ترین مشکل در این متون فرض اولیه‌شان باشد: این که به چیزی که «جامعه» می‌خوانیمش بدهی نامتناهی داریم. همین بدهی به جامعه است که به خدا نسبتش می‌دهیم. همین بدهی است که خدا و دولت‌های ملی بازمی‌گیرندش.

چیزی که باعث می‌شود مفهوم جامعه تا این حد فریبنده باشد این است که تصور می‌کنیم جهان براساس مجموعه‌ای از واحدهای پیوسته و مجزا که «جوامع» خوانده می‌شوند سامان یافته است و هر کسی هم می‌داند متعلق به کدام جامعه است. به لحاظ تاریخی، به‌ندرت بتوان برای این تصور مصداقی یافت. فرض کنید من یک بازرگان ارمنی مسیحی باشم که در حکومت چنگیزخان زندگی می‌کنم. «جامعه»ی من کدام است؟ شهری است که در آن بزرگ شده‌ام، جامعه‌ی بین‌المللی بازرگانان است (که قواعد رفتاری پیچیده‌ی خودش را دارد) و امور روزمره‌ام را در آن می‌گذرانم، جامعه‌ی سخن‌گویان به زبان ارمنی است، جامعه‌ی مسیحیت است (یا فقط جامعه‌ی مسیحیت ارتدوکس)، یا جامعه‌ی ساکنان امپراتوری مغول که از مدیترانه تا کُره گسترده است؟ به لحاظ تاریخی در زندگی مردم، قلمروِ پادشاهی‌ها و امپراتوری‌ها به‌ندرت مهم‌ترین نقطه‌ی رجوع بوده‌اند. پادشاهی‌ها ظهور می‌کنند و سقوط می‌کنند؛ همچنین قوی و ضعیف می‌شوند؛ دولت‌ها ممکن است گاه‌وبی‌گاه حضور خود را در زندگی مردم به رخ‌شان بکشند، و بسیاری از مردم در طول تاریخ هیچ‌گاه به‌روشنی نمی‌دانسته‌اند که در کدام دولت‌اند. حتی تقریباً تا دوران معاصر هم بسیاری از ساکنان جهان دقیقاً مطمئن نبودند که باید خود را متعلق به چه کشوری بدانند، یا اصلاً اهمیتش چیست. مادر من که یهودی‌ای زاده‌ی لهستان بود، باری برایم لطیفه‌ای را از دوران بچگی‌اش تعریف کرد:

> قریه‌ی کوچکی بود در مرز میان روسیه و لهستان؛ هیچ‌کس دقیقاً نمی‌دانست که متعلق به کدام است. یک روز پیمانی رسمی به امضای دو دولت رسید و کمی بعد از آن هیئتی از مساحان به شهر آمدند تا مرز را بکشند. چندتا از روستاییان به پای تپه‌ای رفتند که مساحان تجهیزات‌شان را مستقر کرده بودند.
>
> «خب ما کجاییم، روسیه یا لهستان؟»

«بنا بر محاسبات ما روستای شما سی و هفت متر داخل مرز لهستان است.»
روستاییان با شنیدن این حرف از خوشحالی شروع به رقصیدن کردند.
مساحان پرسیدند: «چرا فرقش چیست؟»
روستاییان گفتند: «نمی‌دانید فرقش چیست؟ معنایش این است که دیگر آن زمستان‌های وحشتناک روسی را نخواهیم داشت!»

بااین‌حال اگر ما با بدهیِ بی‌نهایت به همه‌ی آن کسانی زاده شویم که موجودیت‌مان را ممکن کرده‌اند اما هیچ واحد طبیعی‌ای که «جامعه» نامیده شود هم وجود نداشته باشد، پس ما واقعاً به چه کسی یا چه چیزی بدهکاریم؟ به همه کس؟ به همه‌چیز؟ به برخی از آدم‌ها و چیزها بیش‌تر از بقیه؟ و چگونه می‌توانیم بدهی‌مان را به چیزی که این‌قدر پراکنده است بپردازیم؟ یا شاید سؤال درست‌تر این باشد که بپرسیم دقیقاً چه کسی مسئولیت دارد به ما بگوید چه‌طور می‌توانیم بدهی‌مان را بپردازیم و او مرجعیتش را از کجا می‌آورد؟

اگر مسئله را به این شکل صورت‌بندی کنیم، آن‌گاه می‌توان گفت که مؤلفان براهماناها پاسخ قابل‌تأمل بسیار خُبره‌ای به مسئله‌ای اخلاقی در این زمینه می‌دهند و هیچ‌کس تابه‌حال نتوانسته پاسخی بهتر از این بدهد. چنان که گفتم، چیزی راجع‌به شرایطی که این متون در آن‌ها تدوین شده‌اند نمی‌دانیم، اما همان شواهدی که داریم نشان می‌دهد که تاریخ متون کلیدی [براهماناها] به زمانی مابین ۵۰۰ تا ۴۰۰ پیش از میلاد برمی‌گردد ـ حدوداً همان زمانی که سقراط می‌زیست ـ و در این زمان تازه اقتصادی تجاری پدید آمده بود و نهادهایی مانند پولِ سکه‌ای و وام‌های بهره‌دار تبدیل به وجوه زندگی روزمره شده بودند. طبقات فکری آن دوران، مانند همین طبقات در یونان و چین، با پیامدهای این مسائل دست‌وپنجه نرم می‌کردند. اندیشمندان هندی مشخصاً این پرسش را مطرح می‌کردند که چه معنا دارد مسئولیت‌های‌مان را به صورت بدهی تصور کنیم؟ ما وجودمان را مدیون چه کسی هستیم؟

مهم است که پاسخ آن‌ها هیچ اشاره‌ای به «جامعه» یا دولت‌ها نمی‌کند (به‌رغم این که بی‌شک در هند باستان شاهان و دولت‌ها وجود داشتند). در

عـوض بدهی‌هـا را متوجه خدایـان، خردمندان، پدران و «مردمان» کردند. ترجمه‌ی پاسخ آن‌ها به زبانی امروزی‌تر دشوار نیست. می‌توانیم به این شکل صورت‌بندی‌اش کنیم. ما وجودمان را پیش از هر چیز مدیون:

- گیتی هستیم، مدیون نیروهای آسمانی، و به زبان امروزین ما، مدیون طبیعت. طبیعت مبنای موجودیت ماست. بدهی ما به طبیعت باید از طریقِ آیین پرداخت شـود: آیین عملی حاکی از احترام به همه‌ی آن چیزهایی که در برابرشان کوچک‌ایم و حاکی از بازشناسی آن‌ها.(۵۸)
- کسـانی کـه خالـق دانش هسـتند و فعالیت فرهنگی انجـام داده‌اند و برای‌شان بیش‌ترین ارزش را قایل‌ایم؛ کسانی که به وجود ما صورت داده‌انـد، معنـا بخشـیده‌اند و نیـز آن را شـکل داده‌انـد. در این جمله نه‌فقط فیلسوفان و دانشمندانی که سنت‌های فکری ما را خلق کردند، بلکـه همـه را می‌گنجانیم؛ از ویلیام شکسـپیر تـا آن زنِ مدت‌ها پیش فراموش‌شـده‌ای کـه زمانـی در خاورمیانه خمیرمایه‌ی نان را درسـت کرد. ما با آموزش یافتن و مسـاهمت در دانش و فرهنگ بشـری دَین آن‌ها را می‌پردازیم.
- مادر و پدرمان؛ نیاکان‌مان. بدهی‌مان به آن‌ها را این‌گونه می‌پردازیم که خود تبدیل به نیاکان می‌شویم.
- کلیت انسانیت. با سخاوت ورزیدن در حق بیگانگان، با محافظت از زمینه‌ی اشتراکی شکل‌گیری جوامع که روابط انسانی را می‌سازد، و به این ترتیب حیات را ممکن می‌کند، بدهی‌مان را به انسانیت می‌پردازیم.

بااین‌حال اگر پرسـش و پاسـخ را به این شـکل تنظیم کنیم، اسـتدلال مقدمات خود را ملغی می‌کند. این بدهی‌ها شباهتی به بدهی‌های تجاری ندارند. از این گذشته، ممکن است شخص با بچه آوردن دینش را به والدین خودش ادا کند، اما معمولاً اگر هنوز به کسی وجه نقدی بدهکار باشد مردم فکر نمی‌کنند که او وام‌هایش را پرداخت کرده است.(۵۹)

خود من فکر می‌کنم یعنی ممکن است منظورشان همین بوده باشد؟ شـاید مؤلفان براهماناها واقعاً داشـتند اثبات می‌کردند که در تحلیل نهایی، رابطه‌ی ما با گیتی در نهایت شباهتی با دادوستد تجاری ندارد و نمی‌تواند

داشته باشد. چون رابطه‌ی دادوستد تجاری هم دال بر برابری است و هم بر جدایی. این مثال‌ها همه راجع‌به فایق آمدن بر جدایی هستند: شما وقتی بدهی‌تان را با نیاکان‌تان صاف می‌کنید که خودتان تبدیل به نیاکان کسان دیگری شوید؛ وقتی بدهی‌تان به خردمندان پرداخته می‌شود که خودتان خردمند شوید، وقتی بدهی‌تان را به انسانیت پرداخته‌اید که انسان‌وار رفتار کنید. اگر راجع‌به پرداخت بدهی به گیتی هم حرف بزنیم همین امر با قوت بیش‌تری مصداق دارد. اگر معامله کردن با خدایان به این دلیل ممکن نباشد که خدایان همه‌چیز دارند، پس مطمئناً با کیهان نیز نمی‌توانید معامله کنید، چون کیهان خود همان همه‌چیز است؛ و این «همه‌چیز» لزوماً خود شما را هم شامل می‌شود. در واقع می‌توان این فهرست را به این شکل ظریف تفسیر کرد که در واقع تنها راه «رها کردن شخص» از این بدهی‌ها پرداخت‌شان نیست، بلکه این است که نشان دهیم این بدهی‌ها وجود ندارند، چون فرد اصلاً از این طلبکاران جدا نیست، و بنابراین در این‌جا تلقی تصفیه کردن بدهی و حصول موجودیت مستقل خودآیین از اول مسخره بوده است. یا حتی شاید همین پیش‌فرض جدا پنداشتن خود از کیهان همان جرمی باشد که فقط مستحق مرگ است؛ تا حدی که فرض می‌کنیم می‌شود با گیتی وارد رابطه‌ی یک‌به‌یک شد و معامله کرد. گناه ما از این برنمی‌خیزد که نمی‌توانیم بدهی‌مان را به گیتی بدهیم. گناه ما این است که در اندیشیدن به خود، خودمان را مساوی همه‌ی چیزهای دیگری که وجود دارند و وجود داشته‌اند فرض می‌کنیم، و با این فرض است که اصلاً چنان بدهی‌ای را می‌توانیم تصور کنیم.(۶۰)

حال بیایید به سوی دیگر این تساوی بنگریم. حتی اگر ممکن باشد که خود را در موضعی ببینیم که بدهی مطلقی به کیهان یا انسانیت داریم، پرسش بعدی‌ای که پیش می‌آید این است: چه کسی واقعاً حق دارد از طرف گیتی یا انسانیت صحبت کند تا به ما بگوید چه‌طور باید این بدهی را بپردازیم؟ اگر یک چیز باشد که از ادعای جدا بودن از کل کیهان و بنا بر آن امکان معامله با کیهان مسخره‌تر باشد، همین ادعای سخن‌گوی کیهان بودن است.

اگر به منش جامعه‌ای فردگرا چون جامعه‌ی خودمان بنگریم، یک راه جواب دادن به این سؤال آن است که بگوییم همه‌ی ما دَینی نامتناهی به انسانیت، جامعه، طبیعت یا کیهان (هر جور ترجیح می‌دهید صورت‌بندی‌اش کنید) داریم، اما هیچ کس نیست که بتواند به ما بگوید چگونه باید این بدهی را بپردازیم. پاسخ اخیر دست‌کم به لحاظ فکری منسجم است. در واقع در این صورت، می‌توان تقریباً همه‌ی نظام‌های مستقر مرجعیت ــ دین، اخلاقیات، سیاست، اقتصاد و نظام عدالت جزایی ــ را راه‌های جذابی برای محاسبه‌ی چیزهایی دانست که نمی‌توان محاسبه‌شان کرد، تا از طریق این محاسبات مدعی مرجعیت شوند و به ما بگویند چه‌طور باید برخی از وجوه این بدهی نامحدود را بازپرداخت کنیم. پس آزادی انسانی به ما امکان می‌دهد که برای خودمان تصمیم بگیریم که چه‌طور می‌خواهیم این بدهی را بپردازیم.

تا جایی که می‌دانم، هیچ‌کس چنین رهیافتی در پیش نگرفته است. در عوض نظریه‌های بدهی وجودی همواره به توجیه ــ یا تثبیت ادعاهای ــ ساختارهای اقتدار منجر شده‌اند. سنت فکری هندی در این‌جا موردی گویاست. بدهی به انسانیت فقط در شماری از متون قدیمی رخ می‌نماید و به‌سرعت هم فراموش می‌شود. تقریباً همه‌ی مفسران هندوی بعدی این مفهوم را نادیده می‌گیرند و به جایش بر بدهی مردان به پدران‌شان تأکید می‌ورزند.(۶۱)

▮▮▮▮▮

نظریه‌های بدهی ازلی حرف مهم‌تری هم برای گفتن دارند. علاقه‌ی آن‌ها در حقیقت نه به کیهان که به «جامعه» است.

اجازه دهید به کلمه‌ی «جامعه» برگردم. این کلمه به این دلیل مفهومی چنین ساده و بدیهی به نظر می‌آید که آن را تقریباً معادل «ملت» به کار می‌بریم. مثلاً وقتی امریکایی‌ها از پرداخت بدهی‌شان به جامعه حرف می‌زنند، به مسئولیت‌هایی که در قبال مردم سوئد یا گابن دارند فکر نمی‌کنند. فقط دولت مدرن با نظام پیشرفته‌ی اداره‌ی مرزها و

سیاست‌گذاری‌های اجتماعی بوده که ما را قادر کرده به «جامعه» به این طریق فکر کنیم، یعنی به مثابه‌ی موجودیتی واحد و مرزبندی‌شده. به همین دلیل است که برگرداندن این تلقی از جامعه به دوران‌های ودایی یا قرون وسطی همواره گمراه‌کننده است، حتی اگر کلمه‌ی دیگری نداشته باشیم که برای آن اعصار به کار ببریم.

به گمان من این دقیقاً همان کاری است که نظریه‌پردازان بدهی ازلی می‌کنند: یعنی چنین مفهومی را به گذشته می‌برند.

در حقیقت همه‌ی مفاهیم درهم‌تنیده‌ای که موضوع صحبت این نظریه‌ها هستند ــ این فکر که چیزی چون جامعه هست که ما به آن بدهی‌ای داریم و دولت می‌تواند نماینده‌اش باشد، و این دولت را هم می‌توان همچون خدایی عرفی در نظر آورد ــ همه‌ی این فکرها حول‌وحوش انقلاب فرانسه یا در همان دوره‌ای که انقلاب فرانسه به ظهور می‌رسید پدید آمدند. به عبارت دیگر، این فکر نیز به همراه فکر دولت ـ ملت زاده شد.

نقداً می‌توانیم ببینیم که این دو مفهوم در اوایل قرن نوزدهم فرانسه، در آثار آگوست کنت، در کنار هم ظاهر می‌شوند. کنت، که فیلسوف و رساله‌نویس سیاسی بود و امروزه بیش‌تر به این دلیل شهره است که برای نخستین‌بار اصطلاح «جامعه‌شناسی» را وضع کرد، در اواخر عمرش تا آن‌جا پیش رفت که مذهبی برای پرستش جامعه عرضه کرد که آن را پوزیتیویسم می‌خواند و آن را عمدتاً از کاتولیسیسم قرون‌وسطایی الگو برداشته بود، با انبوهی از رداپوشان که دکمه‌ی رخت‌های‌شان از پشت بسته می‌شد (و از این‌رو نمی‌توانستند بی کمک دیگران بپوشندش). کنت در آخرین اثرش، که آن را «اعتقادنامه‌ی پوزیتیویستی» خوانده بود، همچنین نخستین نظریه‌ی صریح بدهی اجتماعی را هم عرضه کرد. در این اثر در جایی کسی از یک کشیش خیالیِ پوزیتیویسم می‌پرسد که نظر او در خصوص مفهوم حقوق بشر چیست. کشیش بر این فکر تسخر می‌زند و می‌گوید که این مفهوم بی‌معناست، خطایی است زاده‌ی فردگرایی. پوزیتیویسم فقط وظایف را می‌شناسد. از هر چه بگذریم:

> ما زیر بار اقسام وظایف زاده شده‌ایم، وظایفی که به پسینیان‌مان داریم، وظایفی که به هم‌عصران‌مان داریم. پس از به دنیا آمدن‌مان این وظایف افزایش می‌یابند یا انباشته می‌شوند تا جایی که نمی‌توانیم دیگر به هیچ کس خدمتی کنیم. پس اصلاً مفهوم «حقوق» را بر چه اساسی می‌توان وضع کرد؟(۶۲)

کنت واژه‌ی بدهی را به کار نمی‌برد ولی منظورش کاملاً واضح است. ما نقداً آن‌قدر بدهی انباشته‌ایم که به سِنی که برسیم حتی نمی‌توانیم فکر پرداختن‌شان را بکنیم. در آن زمان، حتی نمی‌توانیم حساب کنیم که به چه کسی چه‌قدر بدهکاریم. تنها راهی که می‌توانیم خودمان را از این بدهی بازبخریم این است که خویشتن را وقف خدمت به کلیت انسانیت کنیم.

کنت را در زمان حیاتش خُل‌وضع می‌دانستند، چون واقعاً هم چنین بود؛ اما افکارش اثرگذار از آب درآمد. اندیشه‌های او در خصوص وظایف اجتماعی نهایتاً در مفهوم «بدهی اجتماعی» متبلور شد؛ مفهومی که در میان مصلحان اجتماعی و، عاقبت، در بین سیاست‌مداران سوسیالیست در بسیاری از نواحی اروپا متداول شد.(۶۳) «همه‌ی ما بدهکار به جامعه به دنیا می‌آییم»: در فرانسه مفهوم بدهی اجتماعی به‌سرعت تبدیل به تکیه کلام و شعار شد، و در نهایت به کلیشه تبدیل شد.(۶۴) از این نقطه‌نظر، دولت صرفاً کارگزار وصول آن بدهی وجودی‌ای بود که همه‌ی ما به جامعه‌ای که خلق‌مان کرده است داریم؛ بدهی‌ای که دست‌کم در این واقعیت متجلی است که ما برای این که وجود داشته باشیم یکسره به همدیگر وابسته‌ایم، حتی اگر از چگونگی این وابستگی به‌درستی آگاه نباشیم.

این مفاهیم همچنین در همان محافلی متداول بودند که اندیشه‌های امیل دورکیم را شکل دادند، یعنی همان کسی که بنیان‌گذار آموزه‌ی امروزین جامعه‌شناسی است چنان که ما این آموزه را می‌شناسیم، همان کسی که حرف کنت را این گونه اصلاح کرد که گفت همه‌ی خدایان در همه‌ی ادیان همیشه نقداً تصویری از جامعه هستند؛ پس اصلاً لازم نیست دینی خاص برای پرستش جامعه داشته باشیم. از نظر دورکیم، همه‌ی ادیان صرفاً راه‌های بازشناسی وابستگی متقابل ما به یکدیگر هستند؛ وابستگی‌ای

که به هزاران‌هزار راه که هرگز به طور کامل از آن آگاه نیستیم ما را متأثر می‌کند. «خدا» و «جامعه» در نهایت یکی هستند.

مشکل این‌جاست که صدها سال صرفاً فرض بر این بوده که نگهبان این بدهی‌ای که ما به همه‌ی این‌ها داریم، نماینده‌ی مشروع این کلیت بی‌شکل اجتماعی که وجود ما را همچون فرد ممکن کرده است، لزوماً باید دولت باشد. تقریباً همه‌ی سوسیالیست‌ها یا حکومت‌های سوسیالیستی سرآخر به روایتی از این استدلال توسل جستند. مثال مشهورش استدلالی است که اتحاد شوروی برای بازداشتن شهروندانش از مهاجرت به کشورهای دیگر می‌آورد. این استدلال معمولاً به این نحو صورت‌بندی می‌شد: این ملت را شوروی پدید آورده است، شوروی آن‌ها را پرورده و آموزش داده است و آنان را همین چیزی ساخته که هستند. آن‌ها چه حقی دارند که محصول سرمایه‌گذاری ما را بردارند و به کشور دیگری ببرند، انگار که هیچ دَینی به ما ندارند؟ این جدل فقط مخصوص حکومت‌های سوسیالیستی هم نبوده است. ملی‌گرایان هم عیناً چنین استدلالی می‌آورند، خصوصاً در زمانه‌ی جنگ، و همه‌ی دولت‌های مدرن تا حدی ملی‌گرا هستند.

حتی شاید بتوان گفت که در حقیقت اسطوره‌ی ملی‌گرایانه در بطن همین فکر بدهی ازلی بوده است. زمانی وجود خود را مرهون خدایانی می‌دانستیم که خالق ما هستند و در قالب قربانی کردن جانوران سود این بدهی را می‌پرداختیم، و در آخر نیز با جان خود اصل بدهی را بازمی‌پرداختیم. حال وجود خود را مدیون «ملت»ی هستیم که ما را شکل بخشیده است، و سود این بدهی را در قالب مالیات می‌پردازیم، و زمانی که گاهِ دفاع از ملت در برابر دشمنان برسد، با نثار جان خویش از پی بازپرداخت بدهی‌مان برمی‌آییم.

این دام بزرگ قرن بیستم است: در یک سو منطق بازار است که بنا به آن دوست داریم فکر کنیم که در ابتدا فرد بوده‌ایم و به یکدیگر هم دَینی نداریم. در سوی دیگر منطق دولت قرار دارد که بنا به آن همگی با بدهی‌هایی آغاز می‌کنیم که هیچ‌گاه هم از پس پرداختش برنمی‌آییم. مدام به ما می‌گویند که این دو منطق متضاد یکدیگرند و این که امکانات حقیقی

انسانی در میان این دو واقع می‌شود. اما این دوگانه‌ای دروغین است. دولت‌ها بـازار را خلـق کردنـد. بازارها محتاج دولت هسـتند. هیچ کدام، دسـت کم بـه آن شـکلی کـه ایـن دو را امـروزه می‌شناسـیم، بـدون دیگـری نمی‌تواند دوام بیاورد.

فصل چهار
بیداد و رستگاری

مسکینان را به سیم و محتاجان را به جفتی صندل می‌خریم.

عاموس ۲:۶

خواننـده شـاید بـه یاد داشـته باشـد که بحث میان کسـانی که پـول را کالا می‌دانند و کسانی که آن را سند بدهی می‌شمارند لاینحل باقی ماند. خب پول کدام اسـت؟ الآن دیگر باید پاسـخ واضح باشـد: هر دو. کیت هارت، احتمـالاً مشـهورترین انسان‌شـناس حـال حاضر که در ایـن زمینه مرجعیت دارد، سال‌ها پیش این مطلب را روشن کرده است. هارت در نقلی مشهور می‌گوید که سکه دو رو دارد:

> سکه‌ای از جیب‌تان درآورید و به آن نگاه کنید. یک روی آن «سر» [= شیر] است ــ نماد حاکمیت سیاسی که سکه را ضرب کرده است ــ روی دیگرش «خط» است، که دقیقاً تعیین می کند ارزش سکه در مبادلات چه اندازه است. یک روی سکه به یادمان می‌آورد که دولت‌ها وجوه رایج را تضمین می کنند و پول در اصل رابطه‌ای میان افراد جامعه اسـت، مثلاً یک سـند مُهردار. روی دیگر سکه نشان می‌دهد چیزی است که می‌تواند در رابطه‌ی معینی با چیزهای دیگر قرار گیرد.(۱)

روشن است که پول اختراع نشد تا دردسرهای تهاتر میان همسایگان را برطرف کند ــ چون اصلاً دلیلی نداشت که همسایگان با هم وارد تهاتر شوند. به‌علاوه، نظام پولی اعتباری خالص هم دردسرهای جدی خودش را داشت. پولِ اعتباری بر اعتماد مبتنی است و در بازار رقابتی خودِ اعتماد کالایی نایاب است. خصوصاً وقتی معامله میان غریبگان باشد. در امپراتوری روم، سکه‌ای که بر آن چهره‌ی امپراتور تیبریوس را ضرب کرده بودند ممکن بود به بهایی بسیار بیش از بهای نقره‌ی آن مبادله شود. سکه‌های باستانی تقریباً همیشه به بهایی بالاتر از ارزش فلزی که از آن ساخته شده بودند مبادله می‌شدند.(۲) دلیلش این بود که حکومت تیبریوس همواره می‌خواست این سکه‌ها را براساس ارزش ظاهری‌شان بپذیرد. بااین‌حال حکومت ایران احتمالاً این را نمی‌خواست و حکومت‌های چین و مائوری هم قطعاً این سکه‌ها را با ارزشی که روی‌شان درج شده بود نمی‌پذیرفتند. سکه‌های نقره و طلای رومی زیادی عاقبت از هند و حتی چین سر درمی‌آوردند؛ اصلاً شاید دلیل عمده‌ی این‌که سکه‌ها را با طلا و نقره می‌ساختند همین بود.

چیزی که در خصوص امپراتوری وسیعی چون روم و چین صدق می‌کند به‌وضوح در خصوص دولت‌شهرهای سومری و یونانی هم صادق است، چه رسد به پادشاهی‌های تکه‌پاره، شهرها و قلمروهای کوچکی که بیش‌تر اروپا و هند قرون وسطی را شکل می‌دادند. همان‌طور که اشاره کردم، در اغلب این حکومت‌ها به‌درستی معلوم نبود که کجاها داخل‌شان هستند و کجاها را باید خارج از آن‌ها شمرد. در درون یک جمعیت ــ درون یک قصبه، شهر، صنف یا جامعه‌ی مذهبی ــ هر چیزی می‌توانست به عنوان پول به کار آید؛ به شرط آن‌که همه می‌دانستند کسی هست که آن را در برابر بازپرداخت بدهی بپذیرد. مثال بسیار جالب‌توجهی که می‌توانیم بیاوریم این است که در قرن نوزدهم در برخی شهرهای خاص در سیام قطعات بارفتَن چینی که برای نگه داشتن حساب بازی به کار می‌رفتند ــ مثل ژتون پوکر ــ و قمارخانه‌های محلی درست‌شان کرده بودند در معاملات خُرد استفاده می‌شدند. اگر یکی از این قمارخانه‌ها کارش را تعطیل می کرد یا مجوزش را از دست می‌داد، صاحبانش باید جارچی‌ای را به خیابان‌ها می‌فرستادند

که اعلام می‌کرد هر کس از این نوع اقلام صورت‌حسابی در دستش است سه روز وقت دارد به قمارخانه بیاورد و نقدش کند.(۳) البته در معاملات کلان، وجهی که در خارج از جماعت هم قابل‌قبول بود (که معمولاً باز هم نقره یا طلا بود) به کار می‌رفت.

مغازه‌های انگلیسی هم به طریق مشابهی در طول قرن‌ها ورقه‌های چوبی یا چرمی خودشان را به عنوان سند پولی درست می‌کردند. این کار از لحاظ حقوقی غیرقانونی شمرده می‌شد، اما تقریباً تا دوره‌ی معاصر ادامه داشت. اینِ هم مثالی از پولی که یک هِنری واقعی که در استونی استراتفوردِ باکینگهم‌شایر مغازه داشت درست کرده است:



این آشکارا مصداقی از همان اصل است: هنری برای معاملات کوچک نوعی سند بدهی درست کرده بود که در مغازه‌ی خودش قابل‌بازپرداخت بود. به این ترتیب چنین سندهایی ممکن بود، دست‌کم میان کسانی که معمولاً با این مغازه معامله می‌کردند، به گستردگی دست‌به‌دست شوند. اما بسیار بعید بود که چندان دورتر از استونی استراتفورد بروند ــ در واقع اغلب این اوراق از هر طرف چند خانه دورتر نمی‌رفتند. همه، از جمله هنری، برای مبادلات بزرگ‌تر به پول چشم داشتند، یعنی به پولی که همه‌جا از جمله در فرانسه و ایتالیا مقبول باشد.(۴)

در بیش‌تر درازنای تاریخ، حتی در جاهایی که شاهد بازارهای پیچیده هستیم، آمیزه‌ای از انواع گوناگون پول نیز می‌بینیم. برخی از این اقسام پول ممکن است اساساً حاصل تهاتر میان بیگانگان باشند: پول کاکائویی امریکای میانه یا پول نمکی اتیوپی مثال‌هایی هستند که در این زمینه بسیار مورد ارجاع بوده‌اند.(۵) اقسام دیگر پول از نظام‌های اعتباری مشتق شده‌اند،

یا حاصل به نتیجه رسیدن مباحثی بوده‌اند بر سر این که چه کالایی باید برای پرداخت مالیات یا سایر دیون قابل‌قبول باشد. چنین مسائلی اغلب موضوع مشاجرات بی‌پایان بودند. این که نهایتاً چه چیزی به عنوان وجه رایج مقبول می‌افتاد چیزهای زیادی در خصوص تعادل قوای سیاسی در آن زمان و مکان می‌تواند به ما بیاموزد. مثلاً، ظاهراً به همان نحو که کشاورزان مستعمراتی ویرجینیا توانستند قانونی بگذرانند و مغازه‌داران را وادارند که تنباکوی آن‌ها را به عنوان وجه رایج بپذیرند، دهقانان پومرانیایی [ساکن جنوب دریای بالتیک] نیز توانستند حکم‌رانان‌شان را متقاعد کنند که مالیات، اجرت و وجوه گمرکی را، که برحسب پول رومی تعیین شده بود، با شراب، پنیر، فلفل، مرغ، تخم‌مرغ و حتی شاه‌ماهی قابل‌پرداخت بدانند؛ و این مایه‌ی آزردگی فراوان بازرگانان مسافری را فراهم آورد که به این ترتیب مجبور می‌شدند یا چنین چیزهایی را با خود به این‌سو و آن‌سو ببرند تا بتوانند هزینه‌های‌شان را پرداخت کنند یا مجبور بودند در محل آن‌ها را به قیمتی بخرند که قاعدتاً به سود تأمین‌کننده‌های محلی بود.(۶) این اتفاق در ناحیه‌ای می‌افتاد که ساکنانش دهقانان آزاد بودند و نه سرف‌ها. این دهقانان موقعیت سیاسی نسبتاً قوی‌ای داشتند. در عوض در سایر زمان‌ها و مکان‌ها، منافع اربابان و بازرگانان دست‌بالا را می‌گرفت.

پول تقریباً همیشه میان وضعیت کالا بودن و سند بدهی بودن در نوسان بوده است. شاید به همین دلیل است که سکه‌ها ــ قطعات نقره یا طلا که به‌خودی‌خود کالاهای ارزشمندی هستند اما برای سکه شدن روی‌شان نقش اقتدار سیاسی محلی حک می‌شود و به این ترتیب ارزشی بیش از ارزش فلزشان می‌یابند ــ در ذهن ما هنوز تصویر شکل اصلی پول را نقش می‌زنند. سکه‌ها به کامل‌ترین شکل این دوگانه که پول را در اصل تعریف کرده در خود گنجانده‌اند. به‌علاوه، رابطه‌ی میان این دو وجه همواره موضوع نزاع سیاسی بوده است.

به عبارت دیگر نزاع میان دولت و بازار، میان حکومت و بازرگانان، ذاتی وضع بشر نیست.

ممکن است به نظر بیاید که دو داستانی که در خصوص خاستگاه پول داشتیم ــ افسانه‌ی تهاتر و افسانه‌ی بدهیِ ازلی ــ تباین فوق‌العاده‌ای با یکدیگر دارند، اما هر یک به شیوه‌ی خود روی سکه‌ای واحد است. هر کدام از این دو افسانه دیگری را مفروض می‌گیرد. فقط در صورتی می‌توانیم رابطه‌ی خود با گیتی را نیز براساس بدهی بفهمیم که بتوانیم کل زندگی بشر را چونان مجموعه‌ای از مبادلات تجاری تصور کنیم.

برای این‌که بتوانم در این‌جا مثالی بیاورم، اجازه دهید شاهدی را احضار کنم که شاید موجب شگفتی باشد؛ فریدریش نیچه، مردی که می‌توانست با وضوحی نامعمول ببیند که وقتی جهان را براساس روابط تجاری بفهمیم چه رخ خواهد داد.

کتاب تبارشناسی اخلاق نیچه در سال ۱۸۸۷ منتشر شد. نیچه در این کتاب به استدلالی می‌پردازد که احتمالاً مستقیماً آن را از آدام اسمیت گرفته است، اما نیچه این استدلال را گامی پیش‌تر از آن چیزی برد که اسمیت ممکن بود جرئت کند ببرد، و گفت که نه‌فقط تهاتر بلکه خود خریدوفروش است که بر هر شکلی از روابط انسانی مقدم است. نیچه می‌گوید حس تکلیف شخصی

> ریشه در کهن‌ترین و ابتدایی‌ترین صورت روابط شخصی دارد؛ در رابطه‌ی خریدار و فروشنده، طلبکار و بدهکار. این‌جا بود که کسی نخست با کس دیگر روبه‌رو می‌شد و یکی خود را با دیگری می‌سنجید. هیچ تمدنی، هر اندازه پست، یافت نشده است که چیزی از این‌دست روابط در آن دیده نشده باشد. قیمت‌گذاری و ارزش‌گذاری و یافتن هم‌سنگ‌ها و دادوستد بود که ابتدایی‌ترین اندیشه‌ی بشری را چنان به خود مشغول می‌داشت که می‌توان گفت اندیشیدن به یک معنا بی‌چندوچون همین است و همین: دیرینه‌ترین تیزهوشی همین جا شکفت و سرآغاز غرور بشری نیز همین جا بود؛ یعنی سرآغاز احساس برتری نسبت به دیگر جانوران. چه‌بسا هنوز در واژه‌ی Mensch (manas) [= بشر] چیزی درست از همین احساسِ خرسندی از خویش به زبان می‌آید: [با این مفهوم] بشر انگ موجودی را بر خود می‌زند اندازه‌گیر و ارزیاب و سنجنده‌ی ارزش‌ها، «جانور ارزیاب به ذات خود». خریدوفروش، همراه با همه‌ی اسباب روانیِ آن، از هرگونه سازمان و پیمان‌بندی اجتماعی‌ای سرآغازی دیرینه‌تر دارد: از دلِ پایه‌ای‌ترین صورت حق شخصی بود که حس

> رؤیای دادوستد، قرارداد، گناه، حق، تعهد، تصفیه‌حساب نخست به خام‌ترین و ابتدایی‌ترین هم‌تافت‌های اجتماعی (در رابطه‌شان با هم‌تافت‌های همانند) برده شد، همراه با عادت سنجیدن و اندازه گرفتن و حساب کردن قدرت با قدرت.(۷)

به یاد می‌آوریم که اسمیت نیز خاستگاه زبان ــ و بنابراین خاستگاه اندیشه‌ی بشری ــ را به گرایش ما به «دادوستد چیزها با هم» نسبت می‌داد و خاستگاه بازار را هم در آن می‌دید.(۸) تأکید بر مبادله، تأکید بر سنجیدن ارزش‌ها، درست همان چیزی است که از ما موجوداتی هوشمند می‌سازد و ما را از باقی حیوانات متفاوت می‌کند. جامعه متعاقب مبادله پدید می‌آید ــ و این یعنی اندیشه‌های ما در خصوص مسئولیت‌هایی که در قبال مردمان دیگر داریم در وهله‌ی نخست کاملاً بر پایه‌ای تجاری شکل می‌گیرند.

بااین‌حال، برخلاف اسمیت، برای نیچه هیچ‌گاه این فرض مطرح نشد که می‌توان جهانی داشت که مبادله به‌یک‌باره در آن ملغی شده باشد. نیچه فرض می‌کرد که هر نظام محاسبه‌ی تجاری‌ای طلبکار و بدهکار تولید می‌کند. در واقع نیچه باور داشت که اخلاقیات انسانی دقیقاً زاییده‌ی همین حقیقت‌اند. نیچه ما را به این موضوع توجه می‌دهد که چگونه کلمه‌ی آلمانی schuld هم‌زمان هم به معنای «بدهی» است و هم به معنای «گناه». بدهکار بودن در اصل ابتدا به معنای «گنه‌کاری» بود، و طلبکاران از مجازات بدهکارانی که قادر به بازپرداخت وام‌های خود نبودند لذت می‌بردند و طلبکار می‌توانست «هر بلا و آزاری که می‌خواست بر سر بدهکار بیاورد، از جمله، هر قدر که هم‌سنگ بدهی تصور شود از بدنش بِبُرَد.»(۹) در واقع نیچه به‌جد اصرار داشت که مفاد قوانین بربری، که تاوانی را برای چشم تباه‌شده و تاوانی را برای انگشت بریده‌شده مقرر می‌کرد، در اصل به معنای تعیین خسارتی مالی به جبران چشم و انگشت ازدست‌رفته نبوده، بلکه معین می‌کرده که طلبکار چه‌قدر باید از بدن بدهکار بِبُرد! ناگفته پیداست که او اندک گواهی نیز در تأیید این ادعایش نمی‌آورد (و سندی هم برایش وجود ندارد).(۱۰) اما اگر بخواهیم در خصوص این ادعا دنبال سند بگردیم، نکته‌ی اصلی مغفول می‌ماند. ما در این‌جا با استدلال

تاریخی حقیقی سروکار نداریم بلکه سروکارمان با ممارست تخیلی محض است.

نیچه در ادامه می‌گوید وقتی انسان‌ها آغاز به بنیادگذاری جوامع کردند، لاجرم به رابطه‌ی خود با اجتماع نیز بر همین اساس اندیشیدند. قبیله برای‌شان صلح و امن می‌آورد. پس بدهکار قبیله بودند. فرمان‌بری از قوانین قبیله به منزله‌ی بازپرداخت بدهی به آن بود (باز هم «بازپرداخت بدهی به جامعه‌ی خود»). اما به گفته‌ی نیچه، در این‌جا نیز این بدهی ــ باز هم ــ به صورت قربانی پرداخت می‌شد:

> در میان اقوامِ [طوایف قبیله‌ای] نخستین ــ سخن از روزگاران آغازین در میان است ــ هر نسلِ زنده همواره در برابر نسل‌های پیشین، و به‌ویژه در برابر نسل آغازینِ بنیادگذار قوم [= قبیله] حقوقی بر گردن خود می‌دید {...} در میان ایشان این باور فرمانروا بود که تنها از راه فداکاری [قربانی شدن] و کوشش‌های نیاکان است که قومیتی [قبیله‌ای] هست و می‌باید با فداکاری [= قربانی کردن] و کوشش دین خود را بدان‌ها پرداخت: بدین‌سان آدمی [= مردمان] بر گردنِ خود دینی را می‌بینند که پیوسته بزرگ‌تر می‌شود، چرا که این پیشینیان با زندگانی پایدار خود همچون ارواح نیرومند همچنان از نیروی خود به قوم خود بهره‌ها و مایه‌های تازه می‌رسانند. چه‌بسا بیهوده؟ اما برای این روزگاران درشت و «مسکین‌جان» هیچ «بیهودگی»‌ای در کار نیست. این نیاکان را در برابر چه بازمی‌توان داد؟ قربانی (در آغاز برای خوردن به ابتدایی‌ترین معنا) و بر پا کردن جشن و نواختن موسیقی و بزرگداشت ایشان، و بالاتر از همه پیروی از ایشان ــ زیرا رسم‌ها و آیین‌ها در حکم آثار نیاکان و قانون‌ها و فرمان‌های آنان‌اند: آیا هرگز می‌توان ایشان را چندان که می‌باید داد؟ این شک همواره بر جا می‌ماند و افزون می‌شود.(۱۱)

به عبارت دیگر، نیچه که از فرض آدام اسمیت در خصوص طبیعت بشری آغاز می‌کند بر این نظر است که باید لزوماً به نظری برسیم که با نظریه‌ی بدهی ازلی هم‌ساز است. از یک سو پیروی ما از قوانین نیاکان‌مان به دلیل احساس دَینی است که به آن‌ها داریم: به همین دلیل است که فکر می‌کنم جامعه حق دارد «چونان بستانکاری خشمگین» برخورد کند و اگر از قوانین تخطی کردیم مجازات‌مان کند. به تعبیری عام‌تر نیز دچار

این تشویش می‌شویم که هیچ‌گاه نخواهیم توانست دَین نیاکان‌مان را بازپرداخت کنیم، و این نگرانی به ما دست می‌دهد که هیچ قربانی‌ای (حتی قربانی کردن نخست‌زادان‌مان) هرگز بار این بدهی را از ما برنخواهد داشت. ما از نیاکان‌مان می‌هراسیم، و هر قدر که جامعه‌ای قوی‌تر و قدرتمندتر شود، نیاکانش نیز قدرتمندتر به نظر می‌آیند، تا جایی که سرانجام «نیا ناگزیر می‌باید به صورت خدا درآید.» وقتی که جوامع به پادشاهی‌ها و پادشاهی‌ها به شاهنشاهی‌های سرتاسری برکشیده می‌شوند، این خدایان خود جامع‌تر می‌شوند، و دعاوی والاتر و کیهانی‌تری به آن‌ها نسبت داده می‌شود و حاکم آسمان‌ها می‌شوند و صاعقه می‌بارانند ــ اعتلای‌شان در خدای مسیحیت است که، در مقام بالاترین خدایی که تا آن زمان برآمده بود، «با بالاترین احساس گناهِ وام‌داری بر روی زمین همراه بوده است.» حتی نیای ما نیز دیگر در چهره‌ی بستانکار ظاهر نمی‌شود، بلکه متخلف و از این‌رو بدهکار است، و بار گناه نخستینش را بر گرده‌ی ما نیز می‌افکند:

> سرانجام مفهوم دَینی که نمی‌توان پرداخت به مفهوم تاوانی که نمی‌توان گزارد، به ایده‌ی توبه‌ناپذیری (به «کیفر جاودانه») راه می‌گشاید... [تا آن‌جا که] ناگاه آن چاره‌گریِ ناهم‌ساز ترسناک چهره می‌نمایاند که برای بشر دردمند چندی مایه‌ی آسایشی می‌شود، همان چشم‌بندی درخشان مسیحیت، یعنی قربانی کردن خدا خود را به خاطر گناه انسان؛ تاوان پرداختن خدا به خود خویش. زیرا تنها خداست که می‌تواند بشر را از گناهی بازخرد که بازخریدن آن در توان بشر نیست: قربانی کردن بستانکار خود را از سر محبت به بدهکار (هیچ باورکردنی است؟)، از سر محبت به بدهکار!(۱۲)

اگر از مقدمات ابتدایی نیچه شروع کنیم همه‌ی این‌ها بی‌نقص‌اند. مشکل این است که مقدماتش نامعقول‌اند.

دلایل بسیاری داریم که فکر کنیم نیچه می‌دانست که مقدماتش معقول نیستند؛ در واقع اصل ماجرا همین بود. کاری که نیچه این‌جا می‌کند آغازیدن از فرضیات متعارف موردقبول عقل سلیم در خصوص ماهیت بشر است که در روزگار او متداول بوده‌اند (و تا حد زیادی امروزه نیز متداول‌اند) ــ

این فرضیات که ما دستگاه‌هایی محاسبه‌گر هستیم، این‌که سود شخصی تجاری بر جامعه مقدم است، این‌که فرض کردنِ خود «جامعه» نیز فقط راهی است برای این‌که نوعی سرپوش موقت بر منازعه‌ای که از این طریق برمی‌خیزد بگذاریم. یعنی این‌که نیچه از همان فرضیات معمول بورژوازی آغاز می‌کند و از همان‌ها به نتایجی می‌رسد که برای مخاطب بورژوا بُهت‌آور است.

این بازی ارزشمندی است و هیچ‌کس هیچ‌گاه بهتر از نیچه بازی‌اش نکرده است؛ اما بازی‌ای است کاملاً در داخل مرزهای اندیشه‌ی بورژوازی. چیزی برای گفتن به کسی که بیرون این مرزهاست ندارد. بهترین پاسخ برای کسی که می‌خواهد خیال‌پردازی‌های نیچه در خصوص شکارچیان وحشی را جدی بگیرد، که به قول او بدن طرف مقابل‌شان را به خاطر ناتوانی‌اش در بازپرداخت بدهی قطعه‌قطعه می‌کردند، نقل‌قولی از یک شکارچی و گردآور واقعی است؛ سرخ‌پوستی از قبیله‌ی اینوئیت در گرینلند که به واسطه‌ی کتاب اسکیمو نوشته‌ی پیتر فرویخن مشهور شد. فرویخن شرح می‌دهد که چگونه روزی پس از این‌که ناکام از ماجراجویی شکار گراز دریایی گرسنه بازمی‌گشت، به شکارچی‌ای کامیاب رسید و او هم ده‌ها کیلوگرم گوشت شکار را به او داد. فرویخن از او تشکر می‌کند. مرد فوراً معترض می‌شود:

> شکارچی گفت: «ما در این سرزمین انسان‌ایم. و چون انسان‌ایم به همدیگر کمک می‌کنیم. خوش نداریم از کسی بابت کمک تشکر بشنویم. چیزی را که امروز به تو می‌دهم شاید فردا خودم بگیرم. این‌جا می‌گوییم با هدیه آدم‌ها را برده می‌کنی و با تازیانه سگ.»(۱۳)

خط آخر را باید نوعی قول کلاسیک انسان‌شناسانه شمرد و گزاره‌های مشابه در خصوص پرهیز از محاسبه‌ی وام و بدهی را می‌توان در متون انسان‌شناسانه‌ی راجع‌به جوامع برابری‌خواه شکارچی به‌کرات دید. شکارچی مورداشاره به جای این‌که خود را به دلیل توانایی‌اش برای محاسبه‌ی اقتصادی انسان بداند، اصرار دارد که انسان بودن واقعی به معنای

اجتناب از چنین محاسباتی است؛ اجتناب از اندازه‌گیری این‌که چه کسی چه چیزی را به کی داده است، دقیقاً به این دلیل که انجام چنین کاری لاجرم جهانی می‌سازد که در آن «قدرت را با قدرت مقایسه می‌کنیم، می‌سنجیم، محاسبه می‌کنیم» و همدیگر را به برده و سگ تنزل می‌دهیم.

مسئله این نیست که این شکارچی، همانند میلیون‌ها نفوس برابری‌خواه در طول تاریخ، نمی‌دانست که انسان به محاسبه کردن گرایش دارد. اگر از آن آگاه نبود، چیزی را که گفته نمی‌توانست بگوید. البته که ما به محاسبه کردن تمایل داریم. ما همه‌جور گرایشی داریم. در هر موقعیتی در زندگی واقعی گرایش‌هایی داریم که هم‌زمان ما را در جهات گوناگون و متضاد می‌کشند. هیچ‌کدام از این تمایلات هم واقعی‌تر از دیگری نیست. سؤال درست این است که ما کدام گرایش را مبنای انسانیت خود قرار می‌دهیم و براساسش تمدن خود را بنا می‌کنیم. پس اگر تحلیل نیچه از بدهی به نظرمان مفید می‌آید، از این‌روست که این تحلیل نشان می‌دهد اگر از فرضیاتی آغاز کنیم که می‌گویند کار اندیشه‌ی انسانی اساساً از نوع محاسبه‌ی تجاری است، یعنی این خریدوفروش است که مبنای جامعه‌ی انسانی است؛ آن‌گاه بله، همین که به روابط‌مان با گیتی نیز بیندیشیم لزوماً آن را براساس بدهی می‌فهمیم.

■■■■■

فکر می‌کنم که نیچه از جهت دیگری نیز واقعاً کمک‌مان می‌کند: برای فهم مفهوم رستگاری. شاید شرح نیچه از «دوران باستان» یاوه باشد، اما توصیفاتش از مسیحیت جملگی درست به نظر می‌آیند؛ از این‌که چگونه تلقی‌ای از بدهی تبدیل به معنایی پایدار برای گناه می‌شود و گناه به ازخودبیزاری بدل می‌شود، و ازخودبیزاری به خودآزاری.

مثلاً چرا مسیح را «رهایی‌بخش» می‌خوانیم؟ معنای اولیه‌ی «رستگاری» بازخریدن چیزی یا احیای چیزی است که به عوض ضمانت وامی داده شده است؛ یعنی بازپس گرفتن چیزی از طریق بازپرداخت بدهی. خیلی تکان‌دهنده است که ببینیم درست قلب پیام مسیحی را، خود

مفهوم نجات را، قربانی کردن خدا پسرش را برای نجات بشریت از لعنت ازلی را، باید در چارچوب زبان مبادلات مالی فهمید.

شاید که نیچه با تردستی همان فرضیات آدام اسمیت را برگرفته باشد، اما پیداست که مسیحیان نخستین چنین نکرده بودند. ریشه‌های چنین اندیشه‌ای عمیق‌تر از اسمیت و ملت مغازه‌دارانش است. مؤلفان براهماناها در وام گرفتن از زبان بازار برای اندیشیدن به وضعیت بشری تنها نبودند. در حقیقت، همه‌ی ادیان عمده کم‌تر یا بیش‌تر چنین کرده‌اند.

دلیلش این است که همه‌ی این ادیان ــ از زرتشتی‌گری تا اسلام ــ از میان مناقشات سختی بر سر نقش پول و بازار در حیات بشر سر برآورده‌اند، و خاصه از میان مناقشاتی راجع‌به این‌که چنین نهادهایی چه پاسخی در قبال سؤالات اساسی‌ای دارند که می‌پرسند انسان‌ها به یکدیگر چه چیزی مدیون‌اند. مسئله‌ی بدهی، و مباحث راجع‌به بدهی، در همه‌ی وجوه زندگی سیاسی آن دوران‌ها جاری بوده است. این مباحث در قلب قیام‌ها، دادخواهی‌ها و جنبش‌های اصلاح‌گرایانه جای داشتند. برخی از این جنبش‌ها مؤتلفانی از معابد و قصرها یافتند. برخی با بی‌رحمی سرکوب شدند. و با این‌همه بسیاری از مناقشات و شعارها و مسائل مشخص موردبحث در تاریخ گم شده‌اند. مثلاً ما اصلاً نمی‌دانیم که در میخانه‌ای سوری در حوالی سال ۷۵۰ پیش از میلاد به چه شکلی در این خصوص بحث می‌کرده‌اند. در نتیجه، هزاران سال بر سر متون مقدسی تأمل کرده‌ایم که اشارات سیاسی مشخصی برای مردمان عصر خود داشته‌اند که آن‌ها را در همان زمان مکتوب شدن‌شان بی‌واسطه درمی‌یافتند، اما امروزه ما فقط می‌توانیم معانی‌شان را حدس بزنیم.(۱۴)

یکی از غرابت‌های انجیل این است که پاره‌هایی از این زمینه‌ی وسیع را در خود حفظ کرده است. بیایید به مفهوم رستگاری برگردیم: کلمات عبری «پَدَه» و «گوال» را که به «رستگاری» ترجمه شده‌اند می‌توان برای بازخریدن هر چیزی که کسی به دیگری فروخته است به کار برد، خاصه برای بازخرید زمین اجدادی یا بازخرید اشیایی که بستانکاران به ودیعه نگاه می‌داشتند.(۱۵) ظاهراً نخستین مثالی که در ذهن پیامبران و الاهی‌دانان بوده

همین آخری است: بازستاندن ودیعه و خصوصاً اعضای خانواده که همچون ودیعه‌ی بدهی نگاه داشته شده بودند. به نظر می‌آید اقتصاد قلمروهای عبرانی در زمان این پیامبران در حوالی آن دوران همان بحران بدهی‌ای را از سر گذرانده بود که دیرزمانی در بین‌النهرین شیوع داشت: خصوصاً در خشک‌سالی‌ها که فقرا بدهکار همسایگان یا وام‌دهندگان ثروتمند در شهرهای دیگر می‌شدند، تملک‌شان را بر زمین‌های‌شان از دست می‌دادند و مستأجر جایی می‌شدند که قبلاً زمین خودشان بود، و پسران و دختران‌شان را از آن‌ها می‌گرفتند تا خدمتکار طلبکاران‌شان شوند یا حتی در جاهای دیگر به عنوان برده می‌فروختندشان.(۱۶) کتب مربوط به پیامبران قدیمی‌تر اشاراتی به چنین بحرانی دارند، اما کتاب نحمیا، که در دوران حکومت ایرانیان نوشته شده، روشن‌ترین متن در این خصوص است:(۱۷)

> و بعضی گفتند: «مزرعه‌ها و تاکستان‌ها و خانه‌های خود را گرو می‌دهیم تا به سبب قحطی، گندم بگیریم.» و بعضی گفتند: «نقره را به عوض مزرعه‌ها و تاکستان‌های خود برای جزیه‌ی [= باج] پادشاه قرض گرفتیم. و حال جسد [تن] ما مثل جسد [تن] برادران ماست و پسران [فرزندان] ما مثل پسران [فرزندان] ایشان؛ و اینک ما پسران و دختران خود را به بندگی می‌سپریم و بعضی از دختران ما کنیز شده‌اند و در دست ما هیچ استطاعتی نیست [تا آن‌ها را رها سازیم] زیرا مزرعه‌ها و تاکستان‌های ما از آن دیگران شده است.» پس چون فریاد ایشان و این سخنان را شنیدم بسیار غضبناک شدم. و با دل خود مشورت کردم، بزرگان و سروران را عتاب نمودم و به ایشان گفتم: «شما هر کس از برادر خود ربا می‌گیرید!» و جماعتی عظیم به ضد ایشان جمع نمودم.(۱۸)

نحمیا یهودزاده‌ای در بابل بود که پیش‌تر ساقی شاهنشاه ایران بود. در سال ۴۴۴ پیش از میلاد از شاه خواست که او را به عنوان حاکم یهودیه که سرزمینش بود منصوب کند. او همچنین مجاز شد که هیکل سلیمان [= معبد اورشلیم] را، که دو سده‌ی پیش بخت‌النصر ویران کرده بود، بازسازی کند. در خلال این بازسازی متون مقدس احیا و ترمیم شدند؛ به تعبیری این برهه خلق آن چیزی بود که به عنوان یهودیت می‌شناسیم.

اما همین که نحمیا به سرزمینش بازگشت، خود را با بحرانی اجتماعی مواجه دید. دورتادورش را دهقانان بینواشده‌ای فراگرفته بودند که از پس پرداخت مالیات‌شان برنمی‌آمدند؛ و طلبکاران فرزندان فقیران را می‌ستاندند. نخستین واکنشش این بود که فرمان به «شستن الواح» داد و با توجه به این که خودش زاده‌ی بابل بود، به‌خوبی با اصول کلی این کار آشنایی داشت. همه‌ی دیون غیرتجاری باید بخشیده می‌شدند. برای نرخ بهره حداکثری تعیین شد. درعین‌حال گرچه نحمیا کوشید قوانین کهن‌تر یهود را بیابد، بازبینی کند و از نو تقریر کند، یعنی همان قوانینی که اکنون در اسفار خروج، تثنیه و لاویان مضبوط‌اند، اما با منصوص کردن این اصول به طریقی از آن‌چه در دوران کهن بود هم فراتر رفت.(۱۹) مشهورترین این قوانین قانون یوبیل بود: قانونی که مقرر می‌کرد در «سال سبّت» (یعنی پس از گذشت هفت سال) همه‌ی بدهی‌ها خودبه‌خود ملغی می‌شوند، و هر کس به سبب چنین بدهی‌هایی به بردگی گرفته شده باشد باید آزاد شود.(۲۰)

در عهد عتیق، همانند بین‌النهرین، اصطلاح «رهایی» [= انفکاک] پیش از هر چیز برای رها شدن از پیامدهای بدهکاری به کار می‌رفت. تاریخ مردم یهود در درازنای زمان را باید در پرتوِ همین مفهوم تفسیر کرد: آزادی از رقیت در مصر نخستین عمل سرنمونیِ رهایی‌بخش خدا بود؛ محنت‌های تاریخی یهود (شکست، اشغال، تبعید) همچون نابخت‌یاری‌هایی به نظر آمد که عاقبت با ظهور مسیح به رستگاری نهایی می‌رسد ــ گرچه پیامبرانی چون ارمیا به ایشان هشدار داده بودند که استخلاص فقط زمانی رخ خواهد داد که قوم یهود از گناهان‌شان (به بندگی گرفتن یکدیگر، ضلالت پرستش خدایان دروغین، نقض فرامین) حقیقتاً توبه کنند.(۲۱) به این ترتیب اصلاً تعجب‌آور نیست که مسیحیان نیز همین اصطلاح را برگزیدند. رستگاری به منزله‌ی رهایی یافتن از یوغ گناه و معصیت بود، و پایان تاریخ آن لحظه‌ای فرامی‌رسید که همه‌ی الواح بدهی شسته شوند و همه‌ی بدهی‌ها برداشته شوند، یعنی زمانی که نفیر صورها رسیدن یوبیل بازپسین را اعلام کند.

اگر چنین باشد «رستگاری» دیگر راجع‌به بازخریدن چیزی نیست.

در حقیقـت موضـوع بیش‌تـر ویران کردن کل نظام حسـابداری اسـت. در بسیاری از شهرهای خاورمیانه، این به معنای واقعی کلمه درست بود: یکی از کارهای معمول طی الغای بدهی مراسم شکستن الواحی بود که رویش حساب‌های مالی را ضبط کرده بودند؛ کاری که پس از آن هم با رسمیت کم‌تری در هر قیام دهقانی عمده‌ای در تاریخ رخ داد.(۲۲)

این ما را به مسئله‌ی دیگری می‌رساند: در مدت زمان پیش از این که آن رستگاری نهایی رخ بدهد چه چیزی ممکن است؟ ظاهراً مسیح در یکی از تمثیل‌های ناراحت‌کننده‌اش، تمثیل غلامِ بی‌گذشت، به‌وضوح با همین مسئله سروکار دارد:

از آن جهت ملکوت آسمان پادشاهی را مانَد که با غلامان خود اراده‌ی محاسبه داشت. و چون شروع به حساب نمود شخصی را به نزد او آوردند که ده‌هزار قنطار بدهکار بود و چون چیزی نداشت که ادا نماید، آقایش امر کرد که او را با زن و فرزندانش و تمام مایملکش بفروشند، طلب را وصول کنند.

پـس آن غـلام رو بـه زمیـن نهاد و او را پرسـتش نمود و گفـت: «ای آقا مرا مهلت ده تا همه را به تو ادا کنم.» آن‌گاه آقای آن غلام بر وی ترحم نمود و او را رها کرد و قرض او را بخشید.

لیکـن چـون آن غـلام بیـرون رفت یکی از هم‌قطاران خـود را یافت که از او صد دینار طلب داشـت. او را بگرفت و گلویش را فشـرد و گفت: «طلب مرا ادا کن!»

پـس آن هم‌قطـار بـر پاهای او افتـاد و التماس نمود و گفت: «مرا مهلت ده تا همه را به تو رد کنم.»

امـا او قبـول نکـرد بلکـه رفت و او را در زنـدان انداخت تا قرض را ادا کند. چون هم‌قطاران وی این وقایع را دیدند بسیار غمگین شدند، رفتند و آن‌چه شده بود به آقای خود بازگفتند.

آن‌گاه مولایش او را طلبید و گفت: «ای غلام شـریر، آیا تمام آن قرض را محـض خواهـش تـو به تو نبخشـیدم؟ پس آیا تو نیـز لازم نبود بر هم‌قطار خود رحم کنی چنان که من بر تو رحم کردم؟» پس مولای او در غضب شد و او را به جلادان سپرد [که تعذیبش کنند تا بمیرد].(۲۳)

باید گفت که این متن فوق‌العاده است. در یک سطح به مزاحی می‌ماند، در سطحی دیگر جدی‌تر از این را نمی‌شود تصور کرد.

اول به پادشاهی می‌پردازیم که اراده‌ی «محاسبه» با غلامان خویش دارد. مقدمه بی‌معناست. شاهان، همانند خدایان، واقعاً نمی‌توانند با رعایای خود وارد روابط مبادله شوند، چون ممکن نیست بین‌شان توازنی برقرار باشد. و این‌جا با شاهی سروکار داریم که آشکارا خدایگان هست. پیداست که محاسبه‌ی نهایی هیچ‌گاه صورت نخواهد پذیرفت.

پس در بهترین حالت با نوعی بوالهوسی از جانب پادشاه سروکار داریم. پوچ بودن مقدمه زمانی بیش‌تر وضوح می‌یابد که حساب مردی را که می‌گویند بدهکار است پیشِ رویش می‌گذارند. در یهودیه‌ی باستان این‌که به کسی بگویند «ده‌هزار قنطار» بدهکار است مثل این بود که امروز به کسی بگویند «صدمیلیارد دلار» بدهکاری. عدد خنده‌دار است، همچنین مصداق «حسابی است که نمی‌شود تصور کرد هیچ آدمی بتواند بازش بپردازد.»(۲۴)

وقتی غلام با بدهی وجودی بی‌نهایت روبه‌رو شود جز دروغ چیزی نمی‌تواند بگوید: «صدمیلیارد؟ شک نکنید که می‌دهم! فقط یک‌ذره بیش‌تر وقت بدهید.» بعد ناگهان ارباب، به‌وضوح دل‌بخواهانه، او را می‌بخشد.

با وجود این معلوم می‌شود که این بخشش مشروط به شرطی بوده که غلام از آن خبر نداشته است. شرطش این است که غلام بخشوده‌شده ناگزیر است از سر رغبت به همان ترتیب با بقیه معامله کند؛ در این مورد خاص، با غلام دیگری که این‌بار به او بدهکار است (و اگر بخواهیم به ارقام امروزی ترجمه کنیم) و مثلاً حدود هزار دلار به او بدهی دارد. آدمی که در این آزمون مردود می‌شود تا ابد محکوم به سقوط در دوزخ است، یا تا وقتی «تمام قرض را بدهد» که در این مورد همان می‌شود.

پرداختن به این تمثیل دیرزمانی مشغله‌ی الاهی‌دانان بوده است. معمولاً آن را نظری در خصوص بخشش بی‌حد مرحمت الاهی می‌بینند و این‌که او در مقابل چه اندازه از ما کم طلب می‌کند ــ و بنابراین، به طور ضمنی، این تمثیل را اظهارنظری در این خصوص می‌بینند که عذاب دادن ما در دوزخ برای ابد چنان نامعقول نیست که ممکن است به چشم آید.

بی‌شک غلام بی‌گذشت شخصیتی واقعاً منفور است. چیزی که بیش از این به چشمم می‌آید این است که این تمثیل ضمناً می‌گوید بخشایش این‌جهانی در نهایت ناممکن است. مسیحیان هربار که مجموعه‌ادعیه‌ی «مناجات‌های خداوند» را می‌خوانند همین را می‌گویند و از خدا می‌خواهند که «قرض‌های ما را ببخش چنان که ما نیز قرض‌داران خویش را می‌بخشیم.»(۲۵) [(متی ۶:۱۲)] این مناجات همان داستان تمثیلی را کمابیش عیناً تکرار می‌کند و دلالت‌هایش هم به همان اندازه هولناک است. از هر چه بگذریم، اکثر مسیحیانی که این مناجات را می‌خوانند می‌دانند که بدهکاران‌شان را نخواهند بخشید. پس چرا خدا باید گناهان آن‌ها را ببخشد؟(۲۶)

به‌علاوه، این قول قدیمی هم هست که می‌گوید حتی اگر بکوشیم هم نمی‌توانیم این معیارها را برآوریم. یکی از چیزهایی که باعث می‌شود عیسای انجیل چنین شخصیت حیرت‌انگیزی باشد این است که هیچ‌وقت معلوم نیست دارد به ما چه می‌گوید. هر حرفی را که می‌زند می‌شود به دو معنا خواند. وقتی از پیروانش می‌خواهد که همه‌ی طلب‌های‌شان را ببخشند، از پرتاب سنگ نخست بپرهیزند، گونه‌ی سیلی‌نخورده‌شان را پیش بیاورند، به دشمنان‌شان عشق بورزند، دارایی‌های‌شان را به فقرا ببخشند، آیا واقعاً از آن‌ها می‌خواهد همین کارها را بکنند؟ یا بیان این خواست‌ها صرفاً راهی است برای این که به رخ‌شان بکشد که چون ما واقعاً حاضر نیستیم به این ترتیب عمل کنیم، جملگی گناهکارانی هستیم که رستگاری‌مان فقط در جهانی دیگر ممکن است؛ موضعی که می‌توان از آن برای توجیه تقریباً هر چیزی استفاده کرد (و چنین هم شده است)؟ این دیدگاهی است که حیات انسانی را ذاتاً فاسد می‌داند، اما حتی امور معنوی را هم براساس امور تجاری صورت‌بندی می‌کند: با محاسبه‌ی گناهان، توبه و آمرزش، و با شیطان و پطرس مقدس و دفاتر ثبت معصیت و طاعت‌شان، که معمولاً با این احساس تشویش‌آور همراه‌اند که گویی کل ماجرا جز معما نیست، زیرا همین واقعیت که ما بدین پایه‌ی نازل افتاده‌ایم که به بازی محاسبه‌ی گناهان مشغول باشیم معلوم می‌کند که از اساس هیچ درخور آمرزش نیستیم.

ادیان جهانی، چنان که خواهیم دید، از این‌دست دوسویگی‌ها آکنده‌اند. از یک سو علیه بازار فریاد برمی‌دارند؛ از دیگر سو مایل‌اند که مخالفت‌های‌شان با همین بازار را به زبانی تجاری بیان کنند؛ مثل این که بگوییم تبدیل کردن جان انسان به مجموعه‌ای از مبادلات چندان هم معامله‌ی خوبی نیست. به گمان من آن‌چه از همین مثال‌های محدود هم معلوم می‌شود این است که شرح‌های متعارف از خاستگاه و تاریخ پول آکنده از پرده‌پوشی‌اند. داستان‌هایی که در خصوص همسایگانی می‌گویند که سیب‌زمینی می‌دهند و کفش‌های اضافی می‌گیرند به نحو رقت‌انگیزی ساده‌دلانه‌اند. وقتی باستانیان در خصوص پول می‌اندیشیدند، تهاتر دوستانه آخرین چیزی بود که ممکن بود به فکرشان برسد.

در حقیقت، شاید برخی وقتی راجع‌به حساب‌شان در میخانه‌ی محل فکر می‌کردند یاد پول می‌افتادند، یا اگر تاجر و مقام دولتی بودند و به انبارها، دفاتر حساب یا اشیای قیمتی وارداتی فکر می‌کردند براساس پول به آن‌ها می‌اندیشیدند. بااین‌حال، در مورد اکثرشان می‌توان گفت چیزی که احتمالاً با فکر پول به ذهن‌شان می‌آمد فروش بردگان و تاوان زندانیان، مالیات محتسبان فاسد و یغمای سپاهیان فاتح، وام و بهره، دزدی و اخاذی، خون‌خواهی و مجازات و، بیش از همه، تنشی بود که میان نیاز به پول برای ساختن خانواده، برای عروسی کردن و بچه‌دار شدن، و استفاده از همان پول برای ویران کردن خانواده‌ها بود؛ دادن وامی برای ساختن خانواده که همان وام موجب به بردگی بردن زنان و فرزندان همان خانواده می‌شد. «و بعضی از دختران ما کنیز شده‌اند و در دست ما هیچ استطاعتی نیست تا آن‌ها را رها سازیم»، فقط تصور کنید که در یک جامعه‌ی پدرسالار که قدرت مرد در حمایت از شرف خانواده‌اش همه‌چیز بوده است، این کلمات برای پدری که بر زبان‌شان می‌آورد چه بار عاطفی‌ای داشته‌اند. حالیا، این همان معنایی است که پول برای اکثر مردم در اکثر جوامع انسانی داشت: چشم‌انداز هولناک به کنیزی و غلامی بردنِ دختران و پسران‌شان به خانه‌های بیگانگان منفور تا ظرف‌های‌شان را بشویند و گاه‌وبی‌گاه آن بیگانگان از آن‌ها تمتع بجویند، شاید تا سال‌ها در معرض هر خشونت و آزار قابل‌تصوری باشند،

و در این‌همه سال والدین‌شان به انتظار بمانند بی‌آن‌که کسی یاری‌شان کند و چشم از چشم همسایگانی بدزدند که خیلی خوب می‌دانستند چه بلایی در انتظار کسانی است که قرار بود بتوانند حمایت‌شان کنند.(۲۷) پیداست که این بدترین چیزی بود که برای هر کسی می‌توانست رخ دهد ــ و به همین دلیل است که در آن داستان تمثیلی می‌تواند با سپردن «به جلادان» برای این‌که «تعذیبش کنند تا بمیرد» جایگزین شود. و این فقط از منظر پدر است. این را که از دید دختر چگونه بوده است فقط می‌توان تخیل کرد. هر چند در طول تاریخ بشر، میلیون‌ها دختر این حس را دقیقاً می‌شناختند بی‌آن‌که از آن سخن گفته باشند (و در واقع بسیارانی هنوز هم می‌شناسند).

ممکن است اعتراض کنند و بگویند که در گذشته این امور را ذاتی چنین وضعیت‌هایی می‌پنداشتند: همان‌طور که بر ملت مغلوب باج می‌بستند، و گرچه شاید از آن بیزار بودند، آن را مسئله‌ای اخلاقی نمی‌دانستند و با مقولات درست و نادرست در خصوصش قضاوت نمی‌کردند. برخی چیزها اتفاق می‌افتند دیگر. در طول تاریخ بشر این رایج‌ترین رویکرد دهقانان به چنین پدیده‌هایی بوده است. نکته‌ی چشم‌گیر در خصوص ضبط تاریخی بحران‌های بدهی چشم‌گیر این است که ثبت نکرده‌اند که چه میزان از مردم به این بحران‌ها واکنش نشان می‌دادند. در واقع بسیاری خشمگین می‌شدند. در واقع، بخش بزرگی از زبان امروزین ما در خصوص عدالت اجتماعی و شیوه‌ی حرف زدن‌مان از اسارت و رهایی انسانی هنوز هم بازتاب‌دهنده‌ی گفتارهای باستانی در خصوص بدهی است.

این امر به‌خصوص از آن‌رو چشم‌گیر است که بسیاری از شرایط را صرفاً به این عنوان که ذاتی امور هستند می‌پذیرفتند. مثلاً به همین ترتیب شاهد اعتراض به نظام کاستی هم نیستیم، یا به همین ترتیب به نهاد بردگی هم اعتراضی نمی‌بینیم.(۲۸) مطمئناً بردگان و نجس‌ها اغلب دست‌کم وحشت‌های مشابهی را تجربه می‌کردند. بی‌شک بسیاری به وضعیت خود اعتراض می‌کردند. چرا به نظر می‌رسد که اعتراض بدهکاران حامل وزن اخلاقی بیش‌تری است؟ چرا بدهکاران در جلب‌توجه کاهنان، پیامبران، مقامات دولتی و مصلحان اجتماعی موفق‌تر بودند؟ چرا مقاماتی چون نحمیا

تمایل داشتند شکایت‌های بدهکاران را چنین پذیرا باشند، و حاضر بودند راجع‌به آن حرف بزنند و مجامعی بزرگ برای رسیدگی به این شکایت‌ها بر پا کنند؟

برخی دلایل عملی را در این خصوص پیش کشیده‌اند: بحران‌های بدهی دهقانان آزاد را نابود می کرد و ارتش‌های باستانی با سربازگیری از دهقانان آزاد به جنگ می‌رفتند.(۲۹) بنابراین حکام منافع مشخصی در حفظ پایگاه سربازگیری خود داشتند. بی‌تردید این یکی از عوامل بوده است؛ ولی واضح است که تنها عامل نبوده. هیچ دلیلی نداریم باور کنیم که مثلاً نحمیا وقتی علیه رباخواران می‌خروشید، در اصل نگران توانایی سربازگیری برای شاه ایران بود. قاعدتاً باید موضوع عمیق‌تری در میان باشد.

چیزی که بدهی را متمایز می‌ساخت ابتنای آن بر فرض برابری بود.

برده بودن یا تعلق به کاستی فروتر یعنی ذاتاً پست‌تر بودن. این‌ها روابط سلسله‌مراتبی خالص هستند. در خصوص بدهی اما درباره‌ی دو فردی حرف می‌زنیم که در زمان قرارداد برابر بوده‌اند. یعنی دست‌کم تا جایی که قرارداد موردنظر است، از نظر قانونی برابر شمرده می‌شوند.

به‌علاوه می‌توانیم بگوییم که در جهان باستان وقتی مردمانی که کمابیش به لحاظ اجتماعی برابر بودند به هم پول قرض می‌دادند، شرایط قرض معمولاً علی‌الظاهر کاملاً گشاده‌دستانه بود. اغلب سودی گرفته نمی‌شد، یا اگر هم مطالبه می‌شد بسیار اندک بود. یکی از کنعانیان در لوحی متعلق به ۱۲۰۰ پیش از میلاد نوشته: «و بر من بهره مقرر نکن، هر چه باشد هر دو از نجبا هستیم.»(۳۰) در دوران باستان، همانند امروز، بین خویشاوندان نزدیک «وام‌ها»ی زیادی ردوبدل می‌شد که چیزی جز هدیه نبود و کسی به‌جد توقع بازپرداختش را نداشت. اما وام‌هایی که میان ثروتمندان و فقیران ردوبدل می‌شد فرق می کرد.

مسئله این بود که برخلاف تفاوت منزلتی که در کاست یا بردگی بود، میان فقیر و غنی هیچ‌گاه خط تمایز دقیقی ترسیم نشده بود. می‌توان واکنش کشاورزی را تصور کرد که برای گرفتن وام به خانه‌ی عموزاده‌ی ثروتمندش می‌رفت با این فرض که «انسان‌ها به هم کمک می کنند»، و یک سال یا دو

سال بعد می‌دید که تاکستانش ضبط شده و پسران و دخترانش را برده‌اند. چنین رفتارهایی، با این توجیه که وام دادن نه شکلی از کمک متقابل بلکه نوعی تجارت است، براساس قوانین موجه بود؛ قرارداد قرارداد است (انجام این کارها همچنین مستلزم دسترسی به قوای برتر هم بود). اما حسی که به جا می‌گذاشت حس خیانتی هولناک بود. به‌علاوه، اگر قرار بود این کار در قالب نقض قرارداد صورت‌بندی شود به منزله‌ی گفتن این بود که در واقع مسئله‌ای اخلاقی در میان است: دو طرف این قرارداد باید برابر شمرده شوند، اما یکی از آن دو شروط عهد را به جا نیاورده است. از نظر روانی این امر می‌توانست به هتک‌حرمت دردناک‌تر بدهکار منجر شود، زیرا این صورت‌بندی باعث می‌شد بتوانند بگویند این دنائت خودش بوده که سرنوشت دخترش را چنین رقم زده است. اما این موضوع فقط باعث می‌شد که کنار گذاشتن آرمان‌های اخلاقی انگیزه‌ی مطلوب‌تری بیابد: «حال تن ما مثل تن برادران ماست و فرزندان ما مثل فرزندان ایشان.» ما همگی مردمانی برابریم. ما مسئول‌ایم که نیازها و منافع یکدیگر را در نظر آوریم. چگونه برادر من می‌تواند چنین کاری با من بکند؟

در عهد عتیق، بدهکاران می‌توانستند استدلال‌های اخلاقی بسیار قوی‌ای اقامه کنند؛ همان‌گونه که مؤلفان سفر تثنیه مرتب به خوانندگان‌شان یادآور می‌شوند، مگر یهودیان همگی در مصر برده نبودند و مگر خدا همگی‌شان را رها نکرد؟ آیا حال که این زمین موعود به جمله‌ی ایشان به‌اشتراک عطا شده بود، روا بود که برخی زمین برخی دیگر را بگیرند؟ آیا برای جماعتی از بردگان آزادشده درست بود که فرزندان یکدیگر را به بردگی بگیرند؟(۳۱) اما تقریباً در همه‌جای جهان باستان می‌توان استدلال‌های مشابهی یافت: در آتن، روم و از آن مهم‌تر در چین ــ جایی که بنا بر افسانه‌ها، برای نخستین‌بار امپراتوری باستانی سکه را اختراع کرد تا بتواند فرزندان خانواده‌هایی را آزاد کند که پس از مجموعه‌ای از سیل‌های ویرانگر مجبور به فروش آن‌ها شده بودند.

در طول تاریخ هر گاه نزاع سیاسی عریان میان طبقات رخ می‌نمود، شکل مطالبه‌ی الغای دیون به خود می‌گرفت؛ رها کردن همه‌ی بندیان و

معمولاً تخصیص عادلانه‌تر زمین‌ها. چیزی که ما در کتاب مقدس و سایر سنت‌های دینی می‌بینیم آثاری از استدلال‌های اخلاقی توجیه‌کننده‌ی این ادعاهاست که معمولاً دستخوش انواع پیچیدگی‌ها و کژتابی‌های قابل‌تصور شده‌اند، اما به‌ناگزیر تا حدی زبان خود بازار را هم در خود جا داده‌اند.

فصل پنج

رساله‌ای مختصر در باب مبادی اخلاقی روابط اقتصادی

به این ترتیب برای بازگویی تاریخ بدهی لازم است همچنین نشان دهیم که چگونه زبان بازار همه‌ی وجوه حیات انسانی را آکنده است؛ و حتی خزانه‌ی اصطلاحات اخلاقی و دینی معارض با خود را هم پُر کرده است. نقداً دیدیم که چگونه هم آموزه‌های ودایی و هم آموزه‌های مسیحی به همین جای غریب رسیدند: نخست تمامی اخلاقیات را براساس بدهی بیان کردند، اما بعد، با منشی که در این کار داشتند، نشان دادند که اخلاقیات را به‌واقع نمی‌توان به بدهی فروکاست و باید مبنای آن را بر چیز دیگری گذاشت.(۱)

اما بر چه چیزی؟ سنت‌های دینی پاسخ‌های جهان‌شناسانه‌ی وسیع را ترجیح می‌دهند: بدیل اخلاقیات بدهی از بازشناسی پیوستگی با گیتی برمی‌آید، یا از حیاتی که در انتظار نابودی محتوم جهان می‌گذرد، یا از بندگی مطلق خداوند، یا از کناره جستن به جهان آخرت. اهداف من بسیار فروتنانه‌ترند، پس رویکرد متضاد را برمی‌گزینم. اگر به‌واقع بخواهیم مبادی اخلاقی حیات اقتصادی را بفهمیم و با تعمیم دادن آن بخواهیم مبادی

اخلاقی حیات انسانی را نیز بفهمیم، به نظرم باید در عوض از چیزهای بسیار کوچک آغاز کنیم: جزئیات روزمره‌ی هستی اجتماعی و نحوه‌ی رفتار با دوستان و فرزندان‌مان؛ چیزهایی که با اطواری کوچک همراه‌اند (دست‌به‌دست کردن نمکدان، گیراندن سیگار) که به‌ندرت درنگی می‌کنیم تا اصلاً در خصوص‌شان فکر کنیم. انسان‌شناسی به ما نشان داده راه‌های شناخته‌شده‌ای که انسان‌ها به آن طریق خود را سامان می‌دهند چه اندازه متعدد و متنوع‌اند. اما انسان‌شناسی همچنین اشتراکاتی را نیز میان این طریق‌ها نشان می‌دهد؛ اصول اخلاقی بنیادینی که همه‌جا ظاهر می‌شوند و همیشه معطوف به این هستند که آیا مردم اشیا را پس می‌دهند و بازمی‌ستانند یا در این خصوص حرف می‌زنند که مردمان دیگر چه چیزی به هم مدیون‌اند.

از جمله دلایلی که به نوبه‌ی خود باعث می‌شود زندگی انسانی چنین پیچیده باشد این است که بسیاری از این اصول با همدیگر در تضادند. چنان که خواهیم دید این اصول پیوسته ما را در جهات گوناگون می‌کشانند. منطق اخلاقی مبادله، و از این‌رو منطق اخلاقی بدهی، فقط یکی است؛ در هر موقعیت مفروضی، احتمال دارد اصول کاملاً متفاوتی عرضه شوند که باید از آن‌ها پیروی کرد. به این معنا سردرگمی اخلاقی موردبحث در فصل گذشته اصلاً موضوعی ناشناخته نیست؛ به یک معنا، اندیشه‌ی اخلاقی بر همین تنش بنا شده است.

■■■■■

پس برای این که بفهمیم بدهی حقیقتاً چیست، باید بفهمیم چه اندازه با سایر تکالیفی که آدمیان ممکن است در قبال هم داشته باشند متفاوت است؛ که این هم به نوبه‌ی خود به این معناست که باید مشخص کنیم باقی اقسام تکالیف اخلاقی واقعاً چه هستند. بااین‌حال چنین کاری با دشواری‌های غریبی روبه‌روست. در کمال شگفتی، نظریه‌ی اجتماعی معاصر ــ از جمله انسان‌شناسی اقتصادی ــ کمک بسیار اندکی برای رفع این دشواری می‌کند. متون انسان‌شناسانه‌ی فراوانی در خصوص هدیه نوشته شده‌اند،

مثلاً می‌توان به رساله‌ی هدیه اثر مارسل موس، انسان‌شناس فرانسوی، اشاره کرد که در ۱۹۲۴ منتشر شد، و نیز به متونی راجع‌به «اقتصادهای هدیه‌ای» که در مقایسه با اقتصادهای بازاری براساس اصولی کاملاً متفاوت عمل می‌کنند ــ اما در نهایت همه‌ی این متون بر مبادله‌ی هدایا متمرکز می‌شوند و فرض می‌گیرند که هربار کسی هدیه‌ای بدهد طلبکار می‌شود، و گیرنده‌ی هدیه در نهایت باید به‌نوعی تلافی کند. درست همان‌طور که در خصوص ادیان بزرگ دیدیم، منطق بازار خود را به اندیشه‌ی کسانی که آشکارترین مخالفانش هستند نیز القا کرده است. در نتیجه، می‌خواهم از آغاز نظریه‌ی جدیدی را در این خصوص پی بنهم.

بخشی از مشکل از جایگاه خارق‌العاده‌ای برمی‌آید که امروزه علم اقتصاد در میان علوم اجتماعی پیدا کرده است. اقتصاد را به وجوه گوناگون آموزه‌ی اصلی می‌پندارند. مثلاً در امریکا هر کس شغل مهمی داشته باشد از او توقع می‌رود قدری آموزش نظریه‌ی اقتصادی نیز دیده باشد، یا دست‌کم با اصول اولیه‌ی آن آشنا باشد. در نتیجه عقاید اقتصادی را نوعی حکمت مقبول می‌انگارند، گویی اساساً غیرقابل‌چون‌وچرا هستند. (وقتی می‌فهمیم در محضر چنین حکمت مقبولی هستیم که به محض ابراز تردید در برخی اصول آن، نخستین برخورد با ما به گونه‌ای است که گویی جاهل‌ایم ــ «معلوم است که تابه‌حال چیزی راجع‌به منحنی لافر نشنیده‌ای»؛ «واقعاً لازم است یک دوره اقتصاد مقدماتی بگذرانی» ــ چنین نظریه‌ای چنان بدیهی وانمود می‌شود که گویی هر کس در برابرش قرار بگیرد ممکن نیست آن را نپذیرد.) علاوه‌براین، شاخه‌هایی از نظریه‌ی اجتماعی که بیش از همه ادعای داشتن «منزلت علمی» دارند ــ مثلاً «نظریه‌ی انتخاب عقلانی» ــ از همان پیش‌فرض‌های اقتصاددانان راجع‌به روان‌شناسی بشری آغاز می‌کنند: این‌که انسان‌ها کنشگرانی در پی سود خود هستند که در هر موقعیتی حساب می‌کنند چه‌طور می‌توانند به بهترین نحو بیش‌ترین سود و لذت و شادمانی را با کم‌ترین سرمایه‌گذاری به کف آورند ــ روان‌شناسان تجربیِ کنجکاو و متعهد بارها و بارها ثابت کرده‌اند که این پیش‌فرض‌ها از اصل نادرست‌اند.(۲)

از خیلی وقت پیش، کسانی بوده‌اند که آرزوی خلق نظریه‌ی تعاملات اجتماعی‌ای را داشته‌اند که مبتنی بر وجوه سخاوتمندانه‌تری از طبیعت بشری باشد ـ کسانی که تأکید می‌ورزیدند که حیات اخلاقی بر چیزی بیش از سود بردن متقابل استوار است، و بیش از هر چیزی از حس عدالت انگیزه می‌یابد. اصطلاح کلیدی در این‌جا «معامله‌به‌مثل» است؛ حس برقرار بودن انصاف، تعادل، عادلانه بودن و تقارن که در تصور ما از عدالت همچون مجموعه‌ای از معیارها جای دارد. معاملات اقتصادی فقط یکی از اقسام اصول تعادل در معامله بوده‌اند؛ و دقیقاً همانی که تمایلی رسوا به انحراف داشته است. اما اگر موضوع را دقیق‌تر بررسی کنیم، درمی‌یابیم که همه‌ی روابط انسانی بر برخی از اقسام معامله‌به‌مثل مبتنی هستند.

در دهه‌های ۱۹۵۰، ۶۰ و ۷۰ علاقه‌ای عمومی به موضوعاتی وجود داشت که به جامه‌ی چیزی درمی‌آمدند که بعداً «نظریه‌ی مبادله» خوانده شد و از وجوه بی‌شماری بسط یافت، از «نظریه‌ی مبادله»ی جرج هومانز در ایالات متحده تا ساختارشناسی کلود لوی‌استروس در فرانسه. لوی‌استروس، که در انسان‌شناسی به خدای اندیشه تبدیل شد، استدلالی خارق‌العاده طرح کرد مبنی‌بر این‌که می‌توان زندگی بشر را مشتمل بر سه ساحت دانست: زبان (که شامل مبادله‌ی کلمات است)، خویشاوندی (که شامل مبادله‌ی زنان است) و اقتصاد (که شامل مبادله‌ی چیزهاست). استروس تأکید داشت که هر سه ساحت تابع قوانین بنیادی معامله‌به‌مثل یکسانی هستند.(۳)

اکنون دیگر ستاره‌ی لوی‌استروس افول کرده است و چنین احکام افراطی‌ای در بازاندیشی قدری احمقانه به نظر می‌آیند. بااین‌حال، کسی هنوز نظریه‌ای که به کفایت قوی باشد و جانشین نظریه‌ی او شود ارائه نکرده است و تقریباً همه همچنان فرض می‌کنند که بنیادهای طبیعی زندگی اجتماعی مبتنی بر اصل معامله‌به‌مثل است، و بنابراین همه‌ی تعاملات انسانی را در بهترین حالت می‌توان همچون نوعی از مبادله فهمید. اگر چنین باشد، پس بدهی حقیقتاً منشأ همه‌ی اخلاقیات است، زیرا وقتی تعادلی به هم بخورد و اعاده نشود، چیزی که پدید می‌آید بدهی است.

اما آیا عدالت را می‌توان به‌تمامی به معامله‌به‌مثل تقلیل داد؟ به‌سادگی می‌توان شکل‌های معامله‌به‌مثلی پیش نهاد که اصلاً عادلانه به نظر نمی‌آیند. شاید «با دیگران چنان کن که آرزو داری با تو همان کنند» مبنایی عالی برای نظامی اخلاقی به نظر آید، اما برای بسیاری از ما «چشم در برابر چشم» بیش از آن‌که نماینده‌ی عدالت باشد نماینده‌ی سبعیتی انتقامجویانه است.(۴) «از هر که بگیری باید که عوض دهی» حکم عاطفی مطبوعی است، اما «من پشت تو را می‌خارانم و تو پشت مرا» اسم رمز فساد سیاسی است. برعکس، روابطی هستند که به نظر کاملاً اخلاقی می‌آیند ولی ظاهراً هیچ ارتباطی با معامله‌به‌مثل ندارند. رابطه‌ی میان مادر و فرزند مثالی از این‌دست است که اغلب به آن اشاره می‌شود. بسیاری از ما نخستین‌بار حس عدالت و اخلاق را از والدین‌مان می‌آموزیم. اما بسیار دشوار است که خصوصاً رابطه‌ی میان والد و کودک را رابطه‌ای براساس معامله‌به‌مثل بدانیم. آیا حاضریم بگوییم که بنابراین چنین رابطه‌ای اخلاقی نیست؟ آیا هیچ ربطی به عدالت هم ندارد؟

مارگارت اتوود، رمان‌نویس کانادایی، کتاب اخیرش در زمینه‌ی بدهی را با ناسازواره‌ای از همین‌دست آغاز می‌کند:

> ارنست تامپسن سیتُنِ طبیعی‌نویس در بیست و یکمین سالگرد تولدش صورت‌حساب غریبی دریافت کرد. این صورت‌حساب سیاهه‌ای بود از همه‌ی خرج‌هایی که پدرش برای او از بچگی تا جوانی کرده بود و شامل حق درمان پزشکانی که او را معاینه کرده بودند هم می‌شد. از این غریب‌تر این‌که می‌گویند ارنست صورت‌حساب را پرداخت. قبلاً فکر می‌کردم که آقای سیتُنِ پدر آدم عوضی‌ای بوده، حالا تردید دارم.(۵)

بسیاری از ما تردید نمی‌کنیم. چنین رفتاری هیولاوش و ناانسانی است. مطمئناً سیتُن هم همین فکر را می‌کرد: صورت‌حساب را پرداخت، اما از آن پس هیچ‌گاه دیگر با پدرش صحبت نکرد.(۶) و این دقیقاً نشان می‌دهد که چرا دریافت چنین صورت‌حسابی چنان ظالمانه به نظر می‌آید. صاف کردن حساب یعنی دو طرف می‌توانند راه‌شان را از هم جدا کنند. پدر سیتُن با

فرستادن صورت‌حساب در واقع اعلام می‌کرد که وقتی پول را بگیرد دیگر کاری با او نخواهد داشت.

به عبارت دیگر، درحالی که اغلب ما می‌توانیم تصور کنیم دَینی که به والدین‌مان داریم نوعی بدهی است، اندکی از ما ممکن است تصور کنیم که به‌واقع می‌توانیم چنین بدهی‌ای را بپردازیم، یا حتی می‌توانیم تصور کنیم که چنین بدهی‌ای را باید پرداخت. با وجود این، اگر هم بشود پرداخت، اصلاً معنای «بدهی» بودنش چیست؟ و اگر بدهی نیست، چیست؟

■■■■■

پیداست که از جمله جاهایی که باید دنبال پاسخ بدیل بگردیم مواردی از تعاملات انسانی است که توقع معامله‌به‌مثل عقیم می‌ماند. مثلاً سفرنامه‌های سیاحان قرن‌نوزدهمی پُر از این قبیل موارد است. مبلّغان مذهبی، که در بخش‌های گوناگون افریقا فعالیت می‌کردند، اغلب از واکنشی که در قبال درمان بیماران دریافت می‌کردند شگفت‌زده می‌شدند. مثالی نمایان از این‌دست را مبلّغی بریتانیایی در کنگو نقل کرده است:

> یکی دو روز پس از آن‌که به وانا رسیدیم دیدیم که یکی از بومی‌ها سینه‌پهلو کرده و سخت بیمار است. کامبر به معالجه‌ی او پرداخت و با سوپ مرغ غلیظ زنده نگهش داشت؛ چون خانه‌اش نزدیک اردوگاه ما بود، بسیار به او سر زد و پرستاری‌اش کرد. وقتی آماده شده بودیم که باز به راه‌مان ادامه دهیم، مرد دیگر بهبود یافته بود. حیرت کردیم که به سراغ‌مان آمد و از ما خواست پیشکشی به او بدهیم، و او هم وقتی فهمید که حاضر نیستیم چیزی به او بدهیم همان‌قدر حیرت کرد و از ما بیزار شد. گفتیم جا دارد که به ما پیشکشی بدهد تا از این راه قدردانی‌اش را نمایان کرده باشد. پاسخ داد: «واقعاً که! شما آدم‌های سفید شرم ندارید!»(۷)

لوسین لوی‌برول، فیلسوف فرانسوی، در نخستین دهه‌های قرن بیستم در تلاش برای این‌که نشان دهد «بومیان» با منطقی کاملاً متفاوت کار می‌کنند، فهرستی از داستان‌های مشابه را گرد آورد: مثلاً مردی که از غرق شدن نجاتش داده بودند از ناجی خود خواسته بود لباس‌های قشنگی برایش

بیاورد تا بپوشد، یا یکی دیگر که تیمارش کرده بودند تا از زخم حمله‌ی ببر بهبود یابد پس از معالجه خواسته بود دشنه‌ای به او بدهند. یکی از مبلّغان مذهبی فرانسوی که در افریقای مرکزی فعالیت می‌کرد تأکید داشت که چنین پیشامدهایی برای او مرتباً رخ داده‌اند:

> جان کسی را نجات می‌دهی، و باید توقع داشته باشی که خیلی زود به سراغت بیاید؛ حال دیگر انگار به او تعهدی داری و دیگر از دستش خلاص نمی‌شوی، مگر پیشکش‌هایی به او بدهی.(۸)

مطمئناً کمابیش همیشه حس می‌کنیم که نجات جان کاری غیرعادی است. هر چیزی که حول زاده شدن و مرگ بگردد لاجرم با امور نامتناهی سروکار می‌یابد و، بنابراین، همه‌ی ابزارهای محاسبات اخلاقی را بی‌اثر می‌کند. شاید به همین دلیل بود که وقتی کودک بودم داستان‌هایی از این‌دست در امریکا تبدیل به داستان‌هایی کلیشه‌ای شده بود. یادم می‌آید در کودکی بارها شنیدم که سرخ‌پوست‌های اینوئیت (یا بعضی وقت‌ها می‌گفتند بودایی‌ها یا چینی‌ها، اما جالب بود که هیچ‌گاه نمی‌گفتند افریقایی‌ها) اگر کسی را نجات دهند، برای همیشه مسئول حفظ جانش می‌شوند. این با تلقی‌ای که ما از معامله‌به‌مثل داریم در تضاد است. اما به‌علاوه حس غریبی هم در آن هست.

راهی نداریم بفهمیم که در سر بیمارانی که این داستان‌ها ذکرشان رفته چه می‌گذشته است، چون نمی‌دانیم چه کسی بوده‌اند یا چه توقعاتی داشته‌اند (مثلاً نمی‌دانیم که به طور معمول با طبیبان‌شان چه برخوردی داشته‌اند). اما می‌توانیم حدس بزنیم. بیایید آزمایشی فکری ترتیب دهیم. تصور کنید با جایی سروکار داریم که اگر کسی جان دیگری را نجات دهد، بین این دو تن نوعی برادری برقرار می‌شود. حال از هر دوی‌شان توقع می‌رود که وقتی دیگری محتاج بود هر چیزی را که لازم است برایش فراهم کند. اگر وضع از این قرار بوده باشد، بیمار داستان اول دریافته است که برادر جدیدش فوق‌العاده ثروتمند است، و به هیچ‌چیز نیازی ندارد، اما خود

او، یعنی شخص بیمار، به خیلی چیزها محتاج است که آن مبلّغ مذهبی می‌تواند برایش فراهم کند.

یا می‌توانید تصور کنید (و این محتمل‌تر است) که نه با نوعی رابطه‌ی مبتنی بر برابری ریشه‌ای بلکه دقیقاً با عکس آن سروکار داریم. در بسیاری از بخش‌های افریقا درمانگران حاذق همچنین شخصیت‌های سیاسی مهمی هم به شمار می‌رفتند که پیروان فراوانی از میان بیماران سابق داشتند. به این ترتیب، کسی که مرید این درمانگر می‌شد وفاداری سیاسی‌اش را هم به او ابراز می‌کرد. چیزی که در این‌جا موضوع را پیچیده می‌کند این است که پیروان مردان بزرگ، در این بخش از افریقا، در موضعی بودند که توان چانه‌زنی زیادی داشتند. پیروان زیاد به‌سادگی به دست نمی‌آمدند؛ آدم‌های مهم باید با پیروان‌شان سخاوت به خرج می‌دادند تا آن‌ها را از پیوستن به دارودسته‌ی رقیب بازدارند. در این صورت درخواست دشنه یا لباس راهی بود برای دریافت تأیید این‌که آن مبلّغ مذهبی واقعاً می‌خواهد که آن بیمار از پیروانش باشد یا نه. برعکس، اگر درخواست می‌کرد که در عوض درمانی که کرده چیزی به او بدهند، مثل همان کاری که پدر سیتُن با او کرد، کارش نوعی اهانت به حساب می‌آمد: راهی بود برای گفتن این‌که مبلّغ جانت را نجات داده، اما دیگر اصلاً کاری با تو ندارد.

این هم آزمایشی فکری است ـ این‌جا هم باز نمی‌دانیم که بیمار افریقایی چه فکر می‌کرده. منظورم این است که این شکل‌های کرانیِ برابری و نابرابری واقعاً در جهان وجود دارند، که هر یک در بطن خود اخلاقیات مختص به خود را حمل می‌کند، شیوه‌های اندیشیدن مخصوص به خودش را در اندیشیدن و استدلال در خصوص حق و ناحق در هر موقعیت معینی می‌پرورد، و این اخلاقیات کاملاً با بده‌بستان هم‌سنگ مباینت دارند. در باقی این فصل راه ساده و بی‌شاخ‌وبرگی به دست می‌دهم که به وسیله‌ی آن امکانات عمده را نشان دهم؛ با طرح این موضع که سه اصل اخلاقی عمده داریم که روابط اقتصادی در هر جامعه‌ی انسانی‌ای بر آن‌ها مبتنی‌اند، و من آن‌ها را کمونیسم، سلسله‌مراتب و مبادله می‌خوانم.

کمونیسم

این‌جا کمونیسم را هر نوع رابطه‌ی انسانی‌ای تعریف می‌کنم که براساس اصل «از هر کس به اندازه‌ی توانش، به هر کس به اندازه‌ی نیازش» کار کند.

قبول دارم که کاربرد این اصطلاح قدری مناقشه‌برانگیز است. «کمونیسم» کلمه‌ای است که می‌تواند واکنش‌های عاطفی شدیدی برانگیزد ــ البته عمدتاً به این دلیل که تمایل داریم آن را با حکومت‌های «کمونیستی» یکی بدانیم. این البته نوعی تجاهل است، زیرا احزاب کمونیستی که بر اتحاد جماهیر شوروی و اقمارش حکومت می‌کردند، و هنوز هم بر چین و کوبا حکومت می‌کنند، هیچ‌گاه نظام خود را «کمونیستی» نخواندند. نظام‌شان را با وصف «سوسیالیستی» می‌نامیدند. کمونیسم همواره دور از دسترس بود، نوعی آرمان‌شهر مبهم، که همیشه فرض می‌شد با کنار گذاشتن دولت قابل‌حصول است و در آینده‌ای دور باید به دست آید.

اندیشه‌ی ما در خصوص کمونیسم در سیطره‌ی یک اسطوره است. روزی روزگاری مردم در همه‌چیز با هم شریک بودند ــ چه در دوران سکونت در بهشت عدن، چه در دوران طلایی ساتورن، یا در عصر پارینه‌سنگی و در میان قبایل شکارچی و گردآور. سپس هبوط رخ داد، و در نتیجه‌ی همین رخداد است که امروز به نفرین تقسیم قدرت و ثروت خصوصی گرفتار شده‌ایم. رؤیای کمونیستی از این قرار بود که با پیشرفت فناوری و گسترش رفاه عمومی، با انقلاب اجتماعی یا با رهبری حزب، سرانجام روزی نهایتاً در موقعیتی خواهیم بود که اوضاع را برگردانیم و مالکیت اشتراکی و مدیریت مشترک بر منابع جمعی را احیا کنیم. طی دو قرن گذشته، کمونیست‌ها و ضدکمونیست‌ها در این خصوص بحث کرده‌اند که این تصویر چه اندازه مطبوع است و آیا تحققش موهبت خواهد بود یا کابوس. اما همه بر سر این چارچوب پایه‌ای توافق داشته‌اند: کمونیسم امری است در خصوص مالکیت جمعی، «کمونیسم اولیه» در زمان‌های دور برقرار بوده است و شاید روزی دوباره برگردد.

می‌توانیم این را «کمونیسم اسطوره‌ای» بخوانیم ـ یا حتی می‌توانیم «کمونیسم حماسی» بخوانیم ـ یعنی داستانی که دوست داریم برای خودمان تعریف کنیم. از زمان انقلاب فرانسه این داستان الهام‌بخش میلیون‌ها نفر بوده؛ اما زیان‌های بی‌شماری هم به بشریت وارد آورده است. فکر می‌کنم حالا وقتش رسیده که کل این بحث را کنار بگذاریم. در واقع «کمونیسم» نوعی آرمان‌شهر جادویی نیست و ربطی هم به مالکیت ابزار تولید ندارد. کمونیسم چیزی است که همین الآن هم وجود دارد ـ چیزی است که به درجه‌ای در هر جامعه‌ی انسانی‌ای وجود داشته است، هر چند هیچ‌گاه جامعه‌ای وجود نداشته که در آن همه‌چیز براساس کمونیسم سازمان یافته باشد و تصورش هم دشوار است که اصلاً چه‌طور می‌شود چنین جامعه‌ای داشته باشیم. خیلی از اوقات همه‌ی ما مثل یک کمونیست رفتار می‌کنیم. هیچ‌کدام از ما هم کمونیستی بی‌نقص نیستیم. «جامعه‌ی کمونیستی» ـ به معنای جامعه‌ای که منحصراً بر مبنای همان اصل واحد سازمان یافته باشد ـ هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما همه‌ی نظام‌های اجتماعی، حتی نظام اقتصادی‌ای چون سرمایه‌داری، بر سنگ‌بنایی از کمونیسمِ واقعاً موجود ساخته شده‌اند.

اگر، همان‌طور که گفتم، از اصل «از هر کس به اندازه‌ی توانش، به هر کس به اندازه‌ی نیازش» آغاز کنیم، می‌توانیم مسئله‌ی مالکیت فردی یا خصوصی را نادیده بگیریم (که معمولاً چیزی بیش از مسئله‌ای قانونی نیست) و به مسائل مبرم‌تر و عملی‌تری بپردازیم در این خصوص که چه کسانی و تحت چه شرایطی به چه چیزهایی دسترسی دارند.(۹) هر وقت اصل موردنظر ما در کار باشد، حتی اگر فقط با یک تعامل دونفره سروکار داشته باشیم، می‌توانیم بگوییم که با نوعی کمونیسم طرف‌ایم.

تقریباً هر کس که درگیر پیش‌بُرد برنامه‌ای در همکاری با دیگران باشد از همین اصل پیروی می‌کند.(۱۰) اگر کسی که دارد تلمبه‌ی خراب آب را تعمیر می‌کند بگوید: «آچار را به من بده»، معمول نیست که همکارش جواب دهد: «خب تو عوضش چی به من می‌دهی؟» ـ حتی اگر این‌ها برای شرکتی چون اکسون موبیل، برگر کینگ یا گلدمن ساکس کار

کننـد. دلیلـش هـم صرفاً کارآمدی اسـت (و اگر قول مقبول عـام را در نظر بیاوریم که می‌گوید: «کمونیسم ناکاراست»، این به‌غایت مایه‌ی شگفتی است): اگر واقعاً برای‌تان مهم باشد که کاری راه بیفتد، کارآمدترین شیوه به‌وضوح این است که وظایف را براساس توانایی‌ها به افراد تخصیص دهیم و هر آن‌چه برای انجام کارها لازم است به آدم‌ها بدهیم.(۱۱) می‌توان گفت یکی از رسـوایی‌های سـرمایه‌داری این است که اکثر شرکت‌های سرمایه‌دارانه در درون خود کمونیستی عمل می‌کنند. در حقیقت علاقه‌ی چندانی ندارند که خیلی هم دموکراتیک کار کنند. این شرکت‌ها اغلب براساس شیوه‌ی نظامی سلسله‌مراتب فرماندهی از بالا به پایین سازمان یافته‌اند. اما همین جا اغلب تنش جالب‌توجهی رخ می‌دهد، چون سلسله‌مراتب فرماندهی از بالا به پایین به طور خاص کارآمد نیسـتند: چنین شـیوه‌ی اداره‌ای اغلب در بالادستی‌ها حماقت را دامن می‌زند و در پایین‌دستی‌ها میل به کارشکنی را. هر چه نیاز به ابتکار عمل مبرم‌تر باشد، شرکت بیش‌تر گرایش دموکراتیک پیدا می‌کند. مخترعان همیشه این را می‌دانسته‌اند، شرکت‌های نوبنیان سرمایه‌داری اغلب به همین نتیجه می‌رسند و مهندسان کامپیوتر اخیراً دوباره این اصل را کشف کرده‌انـد: نه‌فقـط در خصـوص نرم‌افزارهـای آزاد که همه راجع‌به آن حرف می‌زنند، بلکه حتی در خصوص سازمان‌دهی کسب‌وکارشان.

همچنیـن شـاید بـه همین دلیل باشـد که در پـس مصیبت‌های بزرگ ــ در پس سـیل، خاموشـی‌های بزرگ یا فروپاشـی اقتصادی ــ مردم تمایل دارند بیش‌تر به این شیوه رفتار کنند و به کمونیسمی حاضروآماده متوسل شوند. این دوره‌ها کوتاه‌اند، اما دوره‌هایی هستند که در آن‌ها سلسله‌مراتب و بـازار و از ایـن قبیـل تبدیل به تجملاتی می‌شـوند که هیچ‌کس نمی‌تواند بـه چنگ‌شـان آورد. هـر کـس در چنین دوران‌هایی زیسـته باشـد می‌تواند بگویـد کـه چه خصوصیت‌هـای منحصربه‌فـردی دارند، چگونـه در آن‌ها بیگانگان با هم خواهر و برادر می‌شوند و گویی جامعه‌ی انسانی از نو زاده می‌شـود. این امر از آن‌رو مهم اسـت که نشـان می‌دهد در این‌جا موضوع فقط همکاری نیست. در واقع، کمونیسم مبنای هر نوع مردم‌آمیزی انسانی است. کمونیسم همان چیزی است که جامعه را ممکن می‌کند. همیشه این

فرض در میان بوده است که می‌توان انتظار داشت کسانی که با هم دشمن نیستند، دست‌کم تا حدی، براساس اصل «از هر کس به اندازه‌ی توانش، به هر کس به اندازه‌ی نیازش» عمل کنند؛ مثل وقتی که کسی می‌خواهد به جایی برود و دیگری راه را می‌شناسد.

در واقع به این ترتیب مفروض می‌گیریم که استثناها گویا هستند. ای. ای. اوانزپریچارد، انسان‌شناسی که در دهه‌ی ۱۹۲۰ در بین جمعیت دامداران نوئر در دره‌ی رود نیل در جنوب سودان تحقیق می‌کرد، از رنجیدگی خود حکایت می‌کند وقتی که می‌فهمد کسی عامدانه به او راه را غلط نشان داده است:

> یک‌بار راهِ رسیدن به جایی را پرسیدم و عامدانه فریبم دادند. با آزردگی به اردوگاه برگشتم و از آن آدم‌ها پرسیدم چرا گمراهم کرده‌اند. یکی‌شان پاسخ داد: «تو خارجی هستی، چرا باید راه درست را نشانت دهیم؟ حتی اگر نوئری که بیگانه باشد از ما راه بپرسد به او می‌گوییم: "راستِ همین جاده را بگیر و برو"، اما به او نمی‌گوییم که راه چندشاخه می‌شود. چرا باید این را به او بگوییم؟ اما تو الآن یکی از اعضای اردوگاه ما هستی و با بچه‌های‌مان مهربانی، پس از این به بعد راه درست را به تو نشان خواهیم داد.»(۱۲)

نوئرها پیوسته درگیر خصومت‌اند؛ هر بیگانه‌ای ممکن است دشمنی از آب درآید که در پی پهن کردن دامی است، و عاقلانه نیست که به چنین فردی اطلاعات درست بدهند. علاوه‌براین، موقعیت خود اوانزپریچارد هم در این‌جا کاملاً دخیل بوده است، چون او مأمور دولت بریتانیا بود ــ همان دولتی که به‌تازگی نیروی هوایی سلطنتی را فرستاده بود تا ساکنان همان سکونتگاه را به گلوله ببندد و بمباران کند و بعد به‌زور در آن اردوگاه جای‌شان دهد. در چنین شرایطی، رفتاری که ساکنان این اردوگاه با اوانزپریچارد داشتند واقعاً مهربانانه بود. گرچه مهم‌ترین نکته این است که چیزی در این ابعاد باید رخ داده باشد ــ مانند تهدید بی‌واسطه‌ی جان و تن، بمباران وحشتناک جمعیت غیرنظامی ــ تا آدم‌ها به این فکر کنند که به یک غریبه راه درست را نشان ندهند.(۱۳)

مسئله فقط راه پرسیدن نیست. مکالمه حوزه‌ای است که به طور خاص گرایش به کمونیسم دارد. دروغ‌ها، اهانت‌ها، تحقیرها و سایر اقسام خشونت کلامی مهم هستند ــ اما بیش‌تر قدرت خود را از این فرض مشترک می‌گیرند که مردم معمولاً به این نحو رفتار نمی‌کنند: اهانت زخم نمی‌زند، مگر فکر کنیم که دیگران معمولاً ملاحظه‌ی احساسات ما را می‌کنند و دروغ گفتن به کسی که فرض نمی‌کند شما معمولاً به او راست می‌گویید کاری ناممکن است. وقتی حقیقتاً می‌خواهیم روابط مهربانانه را با دیگری بگسلیم، مصاحبت با او را کلاً قطع می‌کنیم.

این در خصوص آداب خُردی چون تقاضای آتش یا حتی سیگار هم مصداق دارد. این‌که از یک غریبه نخی سیگار بخواهیم خیلی موجه‌تر به نظر می‌رسد تا مثلاً معادل قیمت همان نخ سیگار از او پول طلب کنیم یا غذا بخواهیم؛ در واقع اگر ببینیم کسی مثل خودمان سیگاری است، سخت است خواسته‌اش را پس بزنیم. می‌توان گفت که در چنین مواردی ــ دادن کبریت، قدری اطلاع دادن، نگه داشتن آسانسور ــ جزء «از هر کسِ» چنان کمینه است که بیش‌تر ما بی‌آن‌که فکر بکنیم خواسته‌ی مرتبط با آن را اجابت می‌کنیم. برعکس، وقتی نیاز آن دیگری ــ حتی اگر غریبه باشد ــ نیازی بس چشم‌گیر هم باشد باز هم همین امر مصداق دارد: اگر مثلاً در خطر غرق شدن باشد. اگر کودکی روی ریل قطار شهری افتاده باشد، فرض‌مان این است که هر کسی که بتواند کمکش کند این کار را می‌کند.

من به این می‌گویم «کمونیسم پایه»: فهم این نکته که مردم اگر خود را دشمن ندانند، اگر نیازهایی که در هم می‌یابند عظیم باشد، یا هزینه‌هایی که باید بپردازند معقول به نظر آید، آن‌گاه فرض بر این است که به اصل «از هر کس به اندازه‌ی توانش، به هر کس به اندازه‌ی نیازش» عمل می‌کنند. البته، جوامع گوناگون معیارهای بسیار متفاوتی را معمول می‌دارند. معمولاً، در جوامع غیرشخصی شهری چنین معیارهایی فراتر از درخواست آتش برای سیگار یا راه پرسیدن نمی‌رود. شاید به نظر بیاید که این چیز زیادی نیست، ولی مبنای امکان‌پذیر شدن روابط اجتماعی گسترده‌تر بر همین معیارها گذاشته می‌شود. در جوامع کوچک‌تر که کم‌تر غیرشخصی هستند

ــ خصوصاً آن‌هایی که به طبقات اجتماعی تقسیم نشده‌اند ــ همین منطق ممکن است وسعت بیش‌تری بیابد: مثلاً ممکن است در عمل نه‌فقط درخواست تنباکو را نتوان رد کرد، بلکه درخواست غذا را هم نشود رد کرد؛ برخی اوقات حتی اگر درخواست‌کننده بیگانه‌ای باشد نمی‌شود رد کرد، و مطمئناً اگر اهل جماعت باشد اصلاً نمی‌شود. اوانز پریچارد درست یک صفحه بعد از توصیف دشواری‌هایی که در پرسیدن راه داشت، اشاره می‌کند که همین نوئرها وقتی با کسی سروکار داشتند که او را همچون عضوی از اردوگاه‌شان پذیرفته بودند، دیگر برای‌شان ممکن نبود که تقریباً هیچ‌کدام از تقاضاهای او برای مایحتاج معمول را رد کنند. از زن یا مردی که معلوم می‌شد غلات، تنباکو، ابزار یا آلات کشاورزی اضافه‌ای دارد توقع می‌رفت بی‌درنگ ذخیره‌ی خود را خالی کند.(۱۴) با این‌همه این پایه‌ی گشاده‌دستی در اشتراک و سخاوت هیچ‌گاه به همه‌چیز تعمیم پیدا نمی‌کند. در واقع اغلب چیزهایی را که به‌رایگان به اشتراک می‌گذارند دقیقاً به همین دلیل کم‌قدر و بی‌اهمیت می‌دانند. در بین نوئرها، ثروت واقعی به شکل داشتن احشام است. هیچ‌کس دام‌های خود را به‌رایگان در اختیار دیگری نمی‌گذارد؛ در واقع به نوئرهای جوان می‌آموزند که باید تا پای جان از احشام خود دفاع کنند؛ اما دقیقاً به همین دلیل نه می‌شود دام را خرید و نه می‌توان دام را فروخت.

در جامعه‌ای که اعضایش خود را با یکدیگر برابر می‌دانند، وظیفه‌ی به اشتراک گذاشتن غذا، و هر آن‌چه ضرورتی پایه به شمار می‌رود، مبنای اخلاقیات روزمره است. آودری ریچاردز، انسان‌شناسی دیگر، باری شرح داد که مادران قبیله‌ی بمبا در زامبیا، «که در هر مسئله‌ی انضباطی دیگری سهل‌انگارند»، اگر به فرزندشان پرتقال یا خوراکی دیگری بدهند و او فوراً آن را با دوستانش قسمت نکند به‌شدت سرزنشش می‌کنند.(۱۵) اما در چنین جوامعی ــ و اگر به‌درستی فکر کنیم، در هر جامعه‌ای ــ تمرکز عمده‌ی تقسیم چیزها بر سهیم شدن لذت‌های زندگی است. در نتیجه ضرورت سهیم شدن به طور خاص در بهترین و بدترین اوقات شدیدتر است، مثلاً طی قحطی‌ها، ولی همچنین طی دوران‌های وفور نعمت.

گزارش‌های نخستین مبلّغان مذهبی از بومیان امریکای شمالی تقریباً همگی شامل اشاراتی بُهت‌آورند به سخاوت این بومیان در دوره‌های قحطی، حتی در قبال کسانی که مطلقاً بیگانه بوده‌اند.(۱۶) هم‌زمان این بومیان:

> در بازگشت از ماهی گیری، شکار و تجارت، هدایای بسیار ردوبدل می کردند؛ اگر چیزی به کف آورده بودند که به نحوی غیرمعمول خوب بود، حتی اگر آن را خریده بودند، یا اگر کسی به آن‌ها داده بود، با آن برای همه‌ی ده جشن می گرفتند. میهمان‌نوازی‌شان در قبال هر سنخی از بیگانگان چشم‌گیر است.(۱۷)

هر چه جشن مفصل‌تر باشد، احتمال این که شاهد انواع‌واقسام سهیم شدن‌ها (مثلاً سهیم شدن غذا یا نوشیدنی) و توزیع از سر ملاحظه‌ی چیزها به دیگران باشیم بیش‌تر است: مثلاً گوشت شکار، چه در بازی به دست آمده باشد و چه حاصل قربانی کردن باشد، اغلب بنا بر قواعدی پُرتفصیل تقسیم می‌شود یا بنا به قواعدی به همان اندازه پُرتفصیل هدیه داده می‌شود. دادن و گرفتن هدایا هم به طور خاص کیفیتی بازی‌گون دارند، و اغلب هم پیوسته به بازی‌های واقعی، نمایش‌ها و اجراهایی هستند که شکل‌دهنده‌ی جشن‌های عمومی‌اند. همانند جامعه در کلیت آن، صفا کردن مشترک را هم می‌توان نوعی پایه‌ی کمونیستی دید که باقی چیزها براساس آن بنا می‌شوند. همچنین توجه به این امر کمک می کند بفهمیم که سهیم شدن صرفاً مسئله‌ای اخلاقی نیست، بلکه مربوط به لذت است. لذت تکی همیشه وجود خواهد داشت، اما برای اکثر انسان‌ها تقریباً همیشه لذت‌بخش‌ترین فعالیت‌ها با به اشتراک گذاشتن چیزی سروکار می‌یابد: موسیقی، غذا، نوشیدنی، تخدیرکننده‌ها، سخن‌چینی، نمایش و بستر. در بُن اکثر چیزهایی که لذت‌بخش می‌دانیم اغلب نوع خاصی از کمونیسم احساسات قرار دارد.

مطمئن‌ترین راه برای این که بدانیم با رابطه‌ای کمونیستی مواجه‌ایم این است که نه‌فقط حسابی خواسته نشود، بلکه حتی فرض این که قرار باشد حساب خواسته شود هم موهن یا صرفاً غریب به نظر آید. مثلاً هر دهکده،

قبیله یا قومی در میان اتحادیه‌ی هودینه‌شونی، یا ایروکوها، به دو «نیمگان» یا دو نیمه تقسیم می‌شد.(۱۸) این الگویی مشترک است: در سایر نقاط جهان (جنگل‌های بارانی آمازون، ملانزی) نیز ترتیباتی وجود دارد که در آن اعضای یک طرف فقط می‌توانند با کسی از طرف دیگر ازدواج کنند، یا فقط غذایی را می‌خورند که در طرف دیگر فراهم شده باشد؛ چنین قواعدی آشکارا به این سبب طراحی شده‌اند تا هر طرف را برای نیازهای حیاتی‌اش به طرف دیگر وابسته کنند. در بین شش تیره‌ی قبایل ایروکو، هر طرف قرار بود مُرده‌های طرف دیگر را به خاک سپارد. از این بی‌معناتر نمی‌شد شنید که مثلاً یک طرف غر بزند که «پارسال ما پنج‌تا از شما را دفن کردیم، ولی شما فقط دوتا از ما را خاک کردید.»

کمونیسم پایه را می‌توان ماده‌ی خامِ مردم‌آمیزی دانست، یعنی بازشناسی وابستگی غایی متقابل ما به همدیگر که اساس غایی صلح اجتماعی است. با وجود این، در بیش‌تر شرایط این پایه‌ی حداقلی کافی نیست. افراد اغلب با برخی بیش از برخی دیگر همبستگی می‌ورزند و برخی نهادهای خاص مشخصاً بر همبستگی و هم‌یاری متقابل بنا شده‌اند. نخستین کسانی که از این میان می‌توان یاد کرد آدم‌هایی هستند که به آن‌ها عشق می‌ورزیم، و در میان عشق‌ورزان مادران سرنمون عشق بی‌خویشتن‌اند. باقی افراد از جمله خویشان نزدیک، همسران و شوهران، عشاق و دوستان نزدیک فرد هستند. این‌ها کسانی هستند که با آن‌ها همه‌چیز را شریک می‌شویم یا دست‌کم می‌دانیم که در صورت نیاز می‌توانیم به آن‌ها روی آوریم، و این همه‌جا همان تعریف دوستی حقیقی است. چنین دوستی‌ای ممکن است از طریق آیینی چون آیین «یاران جانی» یا «برادران خونی» که نمی‌توانند چیزی را از هم دریغ کنند رسمیت یابد. در نتیجه، می‌توان دید که هر جامعه‌ای با روابطی از قسم «کمونیسم فردگرایانه» شبکه‌بندی شده است، یعنی روابط فردبه‌فردی که بر پایه‌ی اصل «از هر کس به اندازه‌ی توانش، به هر کس به اندازه‌ی نیازش»، در شدت‌ها و درجات گوناگون، عمل می‌کند.(۱۹)

همین منطق را می‌توان به گروه‌ها تعمیم داد و تعمیم هم یافته است:

نه‌فقط به گروه‌های همکاری، بلکه تقریباً به هر گروهی که خودش را با پدید آوردن کمونیسم پایه‌ی مختص به خود تعریف کند. برخی چیزهای مشخص در درون گروه به اشتراک گذاشته می‌شوند یا به‌رایگان در اختیار همه قرار می‌گیرند، در سایر موارد توقع می‌رود که هر کس بنا به تقاضای باقی اعضای گروه چیزهایی را که می‌خواهند برای‌شان فراهم آورد و این‌ها چیزهایی هستند که هرگز در اختیار کسانی که در گروه نیستند گذارده نمی‌شوند: کمک به تعمیر تور ماهی‌گیری در انجمن ماهی‌گیران، لوازم‌التحریر در یک دفتر کار، برخی اطلاعات خاص در میان تجار کالا و از این قبیل. همچنین گروه‌های معینی از آدم‌ها هستند که همیشه در شرایط خاصی به سَراغ‌شان می‌رویم، مثلاً هنگام درو یا وقت اثاث‌کشی.(۲۰) می‌توان از این وضعیت شروع کرد و به انواع گوناگون سهیم شدن، گروه درست کردن و این‌که هر کس برای کمک چه کسی را فرامی‌خواند پرداخت: کارهایی از قبیل نقل‌مکان یا برداشت محصول یا حتی تهیه‌ی وام بدون بهره برای کسی که به مشکل برخورده است. در نهایت، با اقسام گوناگون «کمون‌ها» [= گروه‌های اشتراکی] سروکار پیدا می‌کنیم، یعنی با اداره‌ی جمعی منابع مشترک.

جامعه‌شناسی کمونیسم روزمره حوزه‌ای بالقوه وسیع است، اما همچنین حوزه‌ای است که به خاطر چشم‌بندهای ایدئولوژیک غریبی که بر ما زده‌اند از نوشتن در خصوصش عاجز بوده‌ایم، چون از دیدن این حوزه اساساً ناتوان بوده‌ایم. در این‌جا به جای این‌که بکوشم بیش‌تر بحث این حوزه را بگشایم، خودم را به بازگو کردن سه نکته‌ی نهایی محدود می‌کنم.

نخست این‌که در این‌جا با معامله‌به‌مثل سروکار نداریم ــ یا در بهترین حالت با معامله‌به‌مثل در وسیع‌ترین معنای کلمه سروکار نداریم.(۲۱) چیزی که دو طرف به‌یکسان دارند این است که هر دو می‌دانند که طرف مقابل می‌خواهد همان کار را برای‌شان بکند، نه این‌که لزوماً خواهد کرد. مثال سرخ‌پوست‌های ایروکویی نشان می‌دهد که این امر چه‌طور امکان می‌یابد: یعنی نشان می‌دهد که چنین روابطی بر فرض ابدیت مبتنی هستند. جامعه همواره وجود خواهد داشت. بنابراین همیشه سوی شمالی و جنوبی

دهکده هم خواهیم داشت. به همین دلیل است که لزومی ندارد حسابی نگه داریم. مردم با مادر یا دوستان صمیمی خود هم به همین ترتیب رفتار می‌کنند، انگار که همیشه وجود خواهند داشت، هر چند می‌دانند که این درست نیست.

نکته‌ی دوم به «قانون مهمان‌نوازی» مشهور مربوط می‌شود. میان کلیشه‌های رایج در خصوص «جوامع ابتدایی» (مردمانی که نه بازار دارند و نه دولت) که مطابق آن‌ها هر کس عضو این جوامع نباشد دشمن‌شان شمرده می‌شود، و روایت‌های پُرتکرار مسافران اروپایی که با شگفتی از گشاده‌دستی‌ای حکایت می‌کنند که «وحشیان» واقعی در قبال آن‌ها داشته‌اند، تضاد غریبی وجود دارد. واقعیت این است که هر دوی این‌ها تا حدی حقیقت دارند. هر جا بیگانه‌ای دشمنی بالقوه خطرناک شمرده شود، راه معمول برای فایق آمدن بر خطر او این است که چنان نمایش پُرآب‌وتابی از سخاوت اجرا کنند که بیگانه را به‌ناچار به معاشرت معمول وادارد، یعنی همان چیزی که مبنای صلح‌آمیز هر نوع رابطه‌ی اجتماعی است. در حقیقت هر وقت با کمیت‌های ناشناخته سروکار پیدا می‌کنیم، راه آزمودن‌شان را می‌پیماییم. هم کریستف کلمب از جزیره‌ی هیسپانیولا و هم کاپیتان کوک از جزایر پولی‌نزی داستان‌های مشابهی از ساکنان این جزایر نقل کرده‌اند که یا از آنان می‌گریختند یا حمله می‌کردند یا هر چیزی را داشتند به آن‌ها تعارف می‌کردند ــ اما بعداً اغلب سوار کشتی‌های‌شان می‌شدند و هر چیزی را که خوش‌شان می‌آمد برمی‌داشتند، و به این ترتیب تهدید خشونت خدمه‌ی کشتی را علیه خود دامن می‌زدند، یعنی کسانی که از آن پس نهایت تلاش‌شان را برای استقرار اصولی به خرج دادند که مقرر می‌کرد روابط میان بیگانگان باید براساس مبادله‌ی تجاری «معمول» باشد.

قابل‌فهم است که سروکار داشتن با بیگانه‌ی بالقوه متخاصم چگونه مشوق کاربست منطق همه یا هیچ است، این همان تضادی است که حتی در ریشه‌ی انگلیسی واژگان «host» [= میزبان]، «hostile» [= خصم]، «hostage» [= گروگان] و همانا «hospitality» [= مهمان‌نوازی] قرار دارد، که همه از ریشه‌ی لاتین مشابهی مشتق شده‌اند.(۲۲) چیزی که این‌جا

می‌خواهم بر آن تأکید کنم این است که همه‌ی این اداها صرفاً نمایش‌های اغراق‌شده‌ای از همان «کمونیسم پایه» هستند که پیش‌تر گفتم مبنای همه‌ی حیات اجتماعی انسان است. برای مثال، به همین دلیل است که تفاوت میان دوستان و دشمنان را براساس غذا صورت‌بندی می‌کنیم ــ و اغلب براساس معمولی‌ترین و ساده‌ترین غذای مرسوم: همان‌طور که این اصل آشنای مشترک در اروپا و خاورمیانه می‌گوید، کسانی که نان و نمک همدیگر را خورده باشند هیچ‌گاه نباید به هم آسیب بزنند. در واقع، چیزهایی که برای به اشتراک گذاشتن هستند بیش از هر چیز تبدیل به چیزهایی می‌شوند که نمی‌شود با دشمن سهیم شد. در میان نوئرها که در غذا و ملزومات روزمره بسیار گشاده‌دست‌اند، اگر کسی دیگر را بکُشد عداوتی خونین در پی می‌آید. هر کس در همسایگی این دو تن باشد باید طرف یکی از دو سوی منازعه را بگیرد، و کسانی که در طرفین منازعه هستند اکیداً از این‌که با یکدیگر چیزی بخورند منع می‌شوند، یا حتی از این‌که از پیاله یا کوزه‌ای بنوشند که یکی از دشمنان تازه‌یافته‌شان از آن نوشیده است، مبادا که عواقب وحشتناکی از پی آید.(۲۳) دردسر فوق‌العاده‌ی زاده‌ی این وضع خود مشوق عمده‌ای است برای این‌که بکوشند برای رسیدن به نوعی فیصله مذاکره کنند. بر همین نهج، گفته می‌شود مردمانی که با هم غذا خورده باشند، یا غذای درستی را که سنت مقرر کرده با هم خورده باشند، از آسیب زدن به هم منع شده‌اند، حتی اگر در غیر این صورت خیلی به انجام این کار راغب باشند. این کار برخی اوقات می‌تواند به شکل تشریفاتی مضحک دربیاید، مثل آن داستان عربی سارقی که به یغماگری به خانه‌ای رفته است و انگشت به ظرفی می‌کند تا ببیند از شکر پُر است یا نه، و درمی‌یابد پُر از نمک است. بعد که می‌فهمد نمک صاحب‌خانه را خورده است، از سر وظیفه‌شناسی هر چه را دزدیده است سرجایش برمی‌گرداند.

نهایت این‌که اگر به کمونیسم همچون اصلی اخلاقی بنگریم و نه‌فقط مسئله‌ای در خصوص مالکیتِ اموال، معلوم می‌شود که این نوع از اخلاقیات تقریباً همیشه به درجاتی در هر مبادله‌ای دخیل هستند، حتی در تجارت. اگر کسی صمیمیتی با دیگری داشته باشد، نمی‌تواند به‌آسانی

نسبتی را که بین‌شان هست نادیده بگیرد. سوداگران اغلب برای نیازمندان قیمت‌ها را پایین می‌آورند. به همین دلیل است که مغازه‌داران در نواحی فقیرنشین تقریباً هیچ‌وقت از همان گروه قومیتی مشتریان‌شان نیستند؛ برای سوداگری که در همان محله بزرگ شده باشد تقریباً محال است که بتواند از آن‌جا پول دربیاورد، چون مدام زیر فشار این خواهد بود که تخفیف بدهد یا دست‌کم به بستگان بینوا یا هم‌مدرسه‌ای‌هایش با شرایط بهتری نسیه بدهد. عکس این مطلب هم درست است. انسان‌شناسی که مدتی در نواحی روستایی جاوه زندگی کرده بود باری به من گفت که توانایی‌های زبانی‌اش را به این طریق می‌سنجد که ببیند چه‌قدر در چانه‌زنی در بازار محلی کامیاب است. او از این بابت نومید شده بود که هیچ‌وقت نتوانسته بود قیمت را به اندازه‌ای که ظاهراً مردم محلی می‌پرداختند پایین بیاورد. سرانجام دوستی جاوه‌ای مجبور شده بود برایش توضیح دهد که «خب این کاسب‌ها با جاوه‌ای‌های پول‌دار هم بیش‌تر حساب می‌کنند.»

بار دیگر به همان اصل برمی‌گردیم که می‌گوید اگر نیازها خیلی شدید (مثلاً در حد فقر مهلک) نباشند یا توانگری‌ها چندان گزاف نباشند (مثلاً با ثروتی فوق‌تصور مواجه نباشیم)، آن‌گاه اگر فقدان کامل معاشرت برقرار نباشد، به‌ناچار اغلب درجه‌ای از اخلاق کمونیستی به شیوه‌ی حساب‌کشی مردم از همدیگر راه می‌یابد.(۲۴) قصه‌ی ترکی عامیانه‌ای راجع‌به ملا نصرالدین، صوفی قرون‌وسطایی، نشان‌دهنده‌ی دشواری‌هایی است که مفهوم عرضه و تقاضا با آن روبه‌روست:

> یک‌بار موقعی که ملا نصرالدین قهوه‌خانه‌ای را می‌گرداند شاه و ملازمانش، که آن اطراف به شکار رفته بودند، برای صرف صبحانه به آن‌جا آمدند.
>
> شاه پرسید: «تخم بلدرچین داری؟»
>
> ملا نصرالدین جواب داد: «حتماً برای‌تان فراهم می‌کنم.»
>
> شاه دستور داد املتی با یک‌دوجین تخم بلدرچین برایش بزنند، و ملا نصرالدین به‌شتاب رفت که برایش پیدا کند. وقتی شاه و همراهان غذای‌شان را خوردند، ملا از آن‌ها صد سکه‌ی طلا طلب کرد.
>
> شاه حیرت کرد: «آیا تخم بلدرچین در این ناحیه‌ی قلمروِ من چنین کمیاب است؟»

ملا جواب داد: «چیزی که این‌جا خیلی کمیاب است تخم بلدرچین نیست. ملاقات شاه است که چنین نادر دست می‌دهد.»

مبادله

پس کمونیسم نه مبتنی بر مبادله است و نه بر معامله‌به‌مثل ــ جز، همان‌طور که نشان دادم، به این معنا که با توقعات و مسئولیت‌های متقابل سروکار دارد. حتی در این‌جا هم به نظر بهتر می‌آید که از واژه‌ی دیگری استفاده کنیم («دوطرفه بودن»؟) تا تأکید کنیم که مبادله با اصولی تماماً متفاوت عمل می‌کند، یعنی منطق اخلاقی اساساً متفاوتی دارد.

تمرکز مبادله بر توازن است. مبادله روندی رفت‌وبرگشتی است که در آن دو طرف در رابطه‌ای وارد می‌شوند که هر طرف چیزی می‌دهد و چیزی را که به همان خوبی است می‌گیرد. به همین دلیل است که مثلاً (اگر بحثی در میان باشد) می‌توانیم بگوییم مردم تبادل کلمه، تبادل مشت یا حتی تبادل آتش می‌کنند.(۲۵) در این مثال‌ها ماجرا این نیست که هیچ‌وقت توازن دقیقی برقرار می‌شود ــ حتی اگر راهی هم برای اندازه‌گیری موازنه‌ی دقیق وجود داشته باشد ــ بلکه روند مداوم تعاملی است که بیش‌تر به موازنه گرایش دارد. واقعیت این است که این‌جا با ناسازواره‌ای روبه‌رو هستیم: در هر موردی از این مبادلات هر طرف می‌کوشد بر طرف دیگر برتری جوید، اما، جز در صورتی که یک طرف بد ببازد، اگر دو طرف فکر کنند که نتیجه‌ی مبادله سربه‌سر خواهد شد آسان‌تر این است که از خیرش بگذرند. وقتی پای مبادله‌ی کالاهای مادی می‌رویم، با تنش مشابهی مواجه‌ایم. آن‌جا هم عنصر رقابت در میان است؛ اگر هم نباشد همیشه احتمالش در میان است. اما هم‌زمان این تفاهم هم در کار است که هر دو طرف حساب نگه می‌دارند و، برخلاف آن‌چه در کمونیسم رخ می‌دهد که همواره با تلقی خاصی از ابدیت همراه است، رابطه‌ی مبادله‌ای می‌تواند کلاً لغو شود و هر طرفی در هر زمانی می‌تواند پایانش را اعلام کند.

این عنصر رقابت می‌تواند به شیوه‌هایی کاملاً متفاوت عمل کند. در موارد تهاتر و مبادله‌ی تجاری، وقتی دو طرف معامله فقط به ارزش کالاهایی که معامله می‌شوند توجه داشته باشند ــ همان‌طور که اقتصاددانان اصرار دارند که باید فقط به همان توجه داشته باشند ــ می‌کوشند بیش‌ترین بهره‌ی مادی را ببرند. از سوی دیگر، انسان‌شناسان دیری است نشان داده‌اند که وقتی با مبادله‌ی هدیه سروکار داریم، یعنی با مبادله‌ی چیزهایی که دست‌به‌دست می‌شوند چون به طرز جالبی بازتاب‌دهنده و بازتنظیم‌کننده‌ی روابط میان آدم‌هایی هستند که آن‌ها را مبادله می‌کنند، آن‌گاه زمانی که پای رقابت به چنین مبادله‌ای باز شود، احتمالاً مبادله کاملاً در جهت عکس عمل خواهد کرد؛ یعنی مبادله‌ی هدیه دادن تبدیل به رقابتی برای سخاوت‌ورزی بیش‌تر می‌شود و آدم‌ها می‌خواهند نشان دهند که چه کسی می‌تواند هدیه‌ی ارج‌دارتری بدهد.

بگذارید به وقت خودش به این بپردازم.

مشخصه‌ی مبادله‌ی تجاری «غیرشخصی» بودنش است: غیرشخصی بودن مبادله یعنی علی‌الاصول نباید مهم باشد که کسی که چیزی را به ما می‌فروشد یا از ما می‌خرد کیست. ما صرفاً ارزش دو شیء را مقایسه می‌کنیم. حقیقت این است که این اصل هم، مثل هر اصل دیگری در عمل به‌ندرت کاملاً درست از آب درمی‌آید. برای این‌که معامله به وقوع بپیوندد باید حداقلی از اعتماد در میان باشد، در غیر این صورت با دستگاه تحویل خودکار کالا سروکار داریم که برای این‌که کار کند باید قدری هم با آن معاشرت کنیم. حتی در غیرشخصی‌ترین فروشگاه‌های بزرگ یا سوپرمارکت‌ها هم از فروشنده‌ها توقع می‌رود که دست‌کم ادای گرم گرفتن شخصی، صبوری و باقی کیفیت‌های دلگرم‌کننده را درآورند؛ در یک بازار خاورمیانه‌ای، ممکن است لازم باشد روند پیچیده‌ای از شبیه‌سازی دوستی را طی کنید، و پیش از این‌که با مشتری وارد روندی به همان اندازه پیچیده از چانه‌زنی بشوید، به او چای، خوردنی یا تنباکو تعارف کنید؛ آیین جالبی که با معاشرت کردن از خلال کمونیسم پایه آغاز می‌شود ــ و اغلب با یک جنگ زرگری بر سر قیمت‌ها ادامه می‌یابد. کل این ماجرا بر پایه‌ی این

فرض پیش می‌رود که دست‌کم در این لحظه خریدار و فروشنده دوست هستند (و هر دو اگر در برابر تقاضاهای غیرمعقول دیگری احساس خشم یا آزردگی کنند، محق شمرده می‌شوند)، اما کل این معامله تا حدی شبیه نمایش است. وقتی اشیا دست‌به‌دست شوند، توقع نمی‌رود که دو طرف دیگر کاری با هم داشته باشند.(۲۶)

این نوع چانه‌زنی اغلب اوقات به‌خودی‌خود لذت‌بخش است ــ در ماداگاسکار اصطلاحی برای چانه‌زنی به کار می‌برند که لفظاً معنایش «بردن دعوای فروش» (میادی واروترا) است.

من بار اولی که به آنالاکِلی، بازار بزرگ لباس‌فروشی در پایتخت ماداگاسکار، رفتم همراه دوستی از اهالی محل بودم که می‌خواست پلوور بخرد. کل ماجرا چهار ساعت طول کشید. داستان از این قرار پیش رفت: دوستم پلووری را که در دکه‌ای آویزان بود نشان می‌داد، قیمتش را می‌پرسید و سپس وارد رقابت طولانی بذله‌گویی با دست‌فروش می‌شد، کاری که با ابراز اهانت و استخفاف مکرر همراه بود، و در آخر وانمود می‌کرد که با بیزاری از پیش او می‌رود. اغلب به نظر می‌رسید که نود درصد چانه زدن‌شان نهایتاً بر سر چند آریاری ــ واقعاً معادل چند پنی ــ است که دادن و ندادنش به مسئله‌ای خیلی اصولی برای هر دو طرف تبدیل می‌شد، چون اگر کاسب کم می‌آورد و تخفیف می‌داد کل معامله را باخته بود.

بار دومی که به آنالاکلی رفتم با دوست دیگری بودم که او هم زنی جوان بود و فهرستی از انواع لباس‌هایی داشت که خواهرش سفارش خریدن‌شان را داده بود. بر سر هر دکه‌ای این کار را می‌کرد: می‌ایستاد و قیمت می‌پرسید.

مرد فروشنده قیمت اجناسی را که خواسته بود به او می‌گفت.

بعد دوستم می‌پرسید: «خب، آخرش چند؟»

مرد قیمت آخر را به او می‌گفت و زن پول را می‌پرداخت.

از او پرسیدم: «صبر کن ببینم! این کار را هم می‌توانید بکنید؟»

گفت: «خب بله، چرا که نه؟»

برایش توضیح دادم بار قبل که با دوست دیگرم آمدم چه گذشت.

گفت: «آره خب! بعضی‌ها از آن کار لذت می‌برند.»

مبادله به ما امکان می‌دهد که بدهی‌های‌مان را بپردازیم. مبادله راهی برای‌مان باز می‌کند تا بدهی‌مان را صاف کنیم: و به این ترتیب راهی باز می‌کند که به رابطه پایان دهیم. با دست‌فروش که اغلب فقط وانمود می‌کنیم رابطه‌ای داریم. آدم ممکن است دقیقاً به همین دلیل ترجیح دهد که قرضش را به همسایگانش نپردازد. لورا بوهانن راجع‌به زمانی می‌نویسد که به جماعت تیوْ در روستاهای نیجریه می‌رسد؛ همسایه‌ها ناگهان سروکله‌شان پیدا شد و هدایای کوچکی با خود آوردند: «دو ساقه ذرت، یک دانه کدو، یک مرغ، پنج سیب‌زمینی، یک مشت بادام.»(۲۷) بوهانن که نمی‌دانست آن‌ها چه توقعی ممکن است از او داشته باشند، از ایشان تشکر کرد و نام‌های‌شان را با چیزهایی که آورده بودند در دفترچه‌ای نوشت. در نهایت دو زن میزبانی او را پذیرفتند و برایش توضیح دادند که همه‌ی این هدایا باید برگردانده شوند. اصلاً درست نیست که فقط سه تخم‌مرغ از همسایه بگیری و هیچ‌وقت در عوض چیزی به او ندهی. قرار نیست حتماً تخم‌مرغ به او بدهی، اما باید چیزی بدهی که تقریباً همان ارزش را داشته باشد. می‌شود در عوضش پول داد ــ آن‌جا این کار ایرادی نداشت ــ به این شرط که قدری تأخیر بیفتد که محترمانه باشد و از این گذشته، دقیقاً همان قیمت تخم‌مرغ‌ها را ندهی. اگر هیچ‌چیزی پس ندهی، نشان می‌دهی که بهره‌کش یا انگلِ هستی. اگر دقیقاً همان‌قدر که گرفته‌ای پس بدهی، نشان داده‌ای که دیگر نمی‌خواهی با همسایه‌ات کاری داشته باشی. بوهانن فهمید که زنان تیو ممکن است بخش زیادی از روزشان را صرف این کنند که پیاده چند کیلومتر تا روستای دوری بروند تا «در ادامه‌ی زنجیره‌ی بی‌پایانی از هدیه دادن‌ها که هیچ‌وقت هیچ‌کس معادل قیمت دقیق آن چیزی را که گرفته بازپس نمی‌دهد»، مشتی بامیه یا قدری پول خُرد پس بدهند ــ و با این کار مداوماً جامعه‌ی خود را بسازند. مطمئناً در این‌جا ردی از کمونیسم می‌توان یافت ــ همسایگانی که روابط دوستانه دارند می‌توانند در مواقع ضروری نیز به یکدیگر یاری رسانند ــ اما برخلاف روابط کمونیستی که فرض می‌شود بی‌پایان‌اند، این نوع روابط همسایگی را

باید مدام ساخت و مراقبت کرد، چون هر پیوندی ممکن است هر زمانی گسسته شود.

اقسام بی‌پایانی برای این نوع بدل دادن و ستاندن، یا بدل دادن و ستاندن تقریبی یا مبادله‌ی هدایا وجود دارد. آشناترین شکلش مبادله‌ی پیشکش‌هاست: من برای کسی آبجو می‌خرم؛ آن‌ها آبجوِ بعدی‌ام را برایم می‌خرند. موازنه‌ی کامل متضمن برابری است. اما بیایید مثالی را در نظر بگیریم که قدری پیچیده‌تر است: من دوستی را برای شام به رستورانی تجملی می‌برم؛ بعد از مدتی معقول، دوستم همین کار را برایم می‌کند. همان‌طور که انسان‌شناسان مدت‌هاست مکرراً نشان می‌دهند، وجود چنین رسم‌هایی را ــ خصوصاً این حس که آدم باید حتماً لطفی را که به او شده جبران کند ــ نمی‌توان صرفاً با نظریه‌ی اقتصادی معمول تبیین کرد، یعنی با نظریه‌ای که فرض می‌کند هر تعامل انسانی در نهایت نوعی معامله‌ی تجاری است و همه‌ی ما افرادی پی‌جوی نفع شخصی هستیم که می‌کوشیم با کم‌ترین هزینه یا کم‌ترین تلاش بیش‌ترین منفعت را برای خودمان کسب کنیم.(۲۸) اما این احساس کاملاً واقعی است و می‌تواند کسانی را که می‌کوشند ظاهر خود را حفظ کنند ولی اسباب اندکی دارند به زحمت اندازد. خب، چه می‌شود اگر من نظریه‌پرداز اقتصاد بازار آزاد را به شامی گران‌بها دعوت کنم، آیا اقتصاددان مذکور به‌نوعی احساس می‌کند تحقیر شده است ــ یعنی از این که زیر بار دَین چون منی رفته ناخوش می‌شود ــ تا وقتی که بتواند لطفم را جبران کند؟ اگر با من احساس رقابت داشته باشد، چرا نخواهد مرا به جای گران‌تری دعوت کند؟

جشن‌ها و ضیافت‌هایی را که قبلاً به آن‌ها اشاره کردیم به یاد آورید: این‌جا هم مبنا رقابتی از سر کیف و خوش‌باشی است (البته گاه چندان هم خوش‌باشانه نیست). از یک طرف لذت همه افزون می‌شود ــ اصلاً مگر چند نفر واقعاً دل‌شان می‌خواهد تنهایی به رستوران فرانسوی بروند و شامی عالی بخورند؟ از طرف دیگر اوضاع می‌تواند به‌راحتی به سمت بازی فخرفروشی سوق یابد ــ و از این‌رو به وسواس، تحقیر... یا چنان که خواهیم دید، به جاهای باریک‌تری بکشد. در برخی جوامع این بازی‌ها صورت‌بندی

شده‌اند، اما مهم است تأکید کنیم که چنین بازی‌هایی واقعاً فقط بین آدم‌ها یا گروه‌هایی برقرار می‌شوند که خودشان را کمابیش هم‌شأن می‌بینند.(۲۹) بیایید به اقتصاددان خیالی‌مان برگردیم: معلوم نیست اگر هر کسی هدیه‌ای به او بدهد یا او را به شام دعوت کند احساس کند خوار شمرده شده است. به احتمال زیاد وقتی چنین احساسی می‌کند که دعوت‌کننده یا هدیه‌دهنده کسی باشد که او را کمابیش هم‌پایه یا هم‌منزلت با خود ببیند: مثلاً یکی از همکارانش باشد. اگر بیل گیتس یا جرج سوروس او را برای شام بیرون ببرند احتمالاً پیش خودش می‌گوید لطفی به او شده که قرار نیست در قبالش کاری بکند و عوضی نمی‌دهد. اگر همکاری دون‌رتبه‌تر یا یکی از دانشجویان علاقه‌مندش چنین کاری بکند به همان سیاق ممکن است نتیجه بگیرد همین که دعوت این آدم را پذیرفته به او لطف کرده ــ البته اگر بپذیرد، چون چه‌بسا اصلاً چنین دعوتی را قبول نمی‌کند.

وقتی جامعه را تقسیم‌شده به درجات مجزای شأن و منزلت می‌یابیم، همین وضع درباره‌اش مصداق دارد. پی‌یر بوردیو به توصیف «دیالکتیک تحدی و تقابل» پرداخته است که بر همه‌ی بازی‌های مبتنی بر افتخار نزد مردان قبیله‌ی بربر در الجزایر غالب است؛ بازی‌هایی که در آن‌ها مبادله‌ی اهانت، حملات متقابل (در زدوخورد یا نبردها) یا تهدیدها دقیقاً از همان منطق مبادله‌ی هدایا پیروی می‌کنند.(۳۰) هدیه دادن هم مایه‌ی افتخار است و هم تحریک‌کننده. تقابل با عمل کسی مستلزم هنرمندی فوق‌العاده است. موقع‌شناسی مهم‌ترین چیز است. به همین ترتیب این‌که هدیه‌ی متقابل به اندازه‌ی کافی متفاوت باشد اما فقط اندکی ارزشش بیش‌تر باشد نیز در زمره‌ی همین هنرمندی است. از همه مهم‌تر اصل اخلاقی ضمنی‌ای وجود دارد که می‌گوید هر کس باید اندازه‌ی خود را بشناسد. تحدی کردن فرد با کسی که به‌وضوح پیرتر، ثروتمندتر، و حتی پُرافتخارتر از اوست یعنی خود را در معرض این خطر قرار می‌دهد که سرزنشش کنند و به این ترتیب تحقیر شود؛ این‌که آدمی فقیر ولی محترم را با هدیه‌ای که نمی‌تواند جبرانش کند تحقیر کنیم کاری آشکارا بی‌رحمانه است و به همین اندازه به شهرت تحقیرکننده‌اش لطمه می‌زند. در این خصوص هم داستانی اندونزیایی هست

که می گوید: ثروتمندی گاو بزرگی را قربانی کرد تا رقیب تهی‌دستش را شرمنده کند؛ مرد فقیر آرامش خود را حفظ کرد و مرغی را قربانی کرد و به این ترتیب سخت او را تحقیر کرد و رقابت را برد.(۳۱)

وقتی منزلت‌یابی تا حدی قابل‌حصول باشد، بازی‌هایی از این قبیل به طور خاص پیچیده می‌شوند. در شرایطی که مسائل بیش‌ازحد تفکیک‌یافته باشند مشکلات مختص همین شرایط نیز پیش می‌آید. هدیه دادن به پادشاهان کاری است که اغلب دشوار و پیچیده است. این‌جا مشکل این است که آدم معمولاً نمی‌تواند هدیه‌ای بدهد که حقیقتاً درخور شاه باشد (مگر خودش شاه دیگری باشد)، چون شاهان بنا به تعریف نقداً همه‌چیز دارند. از طرفی از آدم انتظار می‌رود که کوشش معقولی به خرج دهد:

نصرالدین باری دعوت شد تا با شاه دیدار کند. یکی از همسایگانش دید که در راه می‌دود و کیسه‌ای شلغم با خود دارد.

از او پرسید: «این‌ها برای چیست؟»

«دعوت شده‌ام که به دیدار شاه بروم. فکر کردم خوب است هدیه‌ای ببرم.»

«برای شاه شلغم می‌بری؟ ولی شلغم که غذای زارعان است! او شاه است! باید چیز شایسته‌تری ببری، مثل انگور.»

نصرالدین قبول کرد و با خوشه‌های انگور به دیدار شاه رفت. شاه خوشش نیامد. «برایم انگور آورده‌ای؟ ولی من شاهم! این مسخره است. این احمق را بیرون بیندازید و ادبش کنید! همه‌ی این انگورها را به رویش بکوبید و از قصر بیرونش کنید.»

سربازان شاه نصرالدین را به اتاقی کشاندند و انگورها را به صورتش کوبیدند. وقتی این کار را می کردند، نصرالدین زانو زد و لابه کرد: «خدایا شکر، خدایا برای رحمت بی‌منتهایت شکر!»

سربازها پرسیدند: «نهایت استخفاف را در حقت روا داشتیم، برای چه خدا را شکر می کنی؟»

نصرالدین جواب داد: «فقط داشتم فکر می کردم خوب شد شلغم نیاوردم!»

از سوی دیگر اگر به شاه چیزی را بدهید که ندارد، احتمالاً به دردسری از این نیز بزرگ‌تر می‌افتید. در اوایل امپراتوری روم داستانی بر سر زبان‌ها بود

که می‌گفت مخترعی با هیاهوی بسیار جامی بلورین به امپراتور تیبریوس پیشکش کرد. امپراتور متحیر شد: این جام بلورین چه خاصیتی دارد؟ مرد آن را به زمین انداخت. جام نشکست، بلکه فقط فرورفت. مرد برش داشت و با فشار فرورفتگی را به حال اول برگرداند.

تیبریوس شگفت‌زده پرسید: «آیا تابه‌حال به کسی گفته‌ای که این را چه‌طور ساخته‌ای؟»

مخترع به امپراتور اطمینان داد که چنین نکرده است. پس امپراتور دستور داد که او را بکُشند، چون اگر درز می‌کرد که جام نشکن را چه‌طور می‌توان ساخت، گنجینه‌ی سیم‌وزرش به‌زودی بی‌ارزش می‌شد.(۳۲)

در سروکار یافتن با شاهان بهترین قمار این بود که به قدر معقول بکوشند بازی کنند، اما بازی‌ای که باز هم باختش مقدر است. ابن بطوطه، سیاح قرن چهاردهم میلادی [= هشتم هجری]، از رسوم شاه سند می‌گوید، سلطانی مخوف که به‌خصوص از نمایش قدرت مطلقش لذت می‌برد.(۳۳) رسم این بود که وقتی دلاوران و غربای خارجی به دیدار شاه می‌رفتند، هدایای گران به او می‌دادند؛ هدیه هر چه بود سلطان چند برابر آن را عوض می‌داد. در نتیجه کسب‌وکار اصلی‌ای که از قِبَل این دادوستد هدایا سود می‌برد بازرگانان سند بودند که به هدیه‌دهندگان وام می‌دادند تا هزینه‌ی هدایای گزاف‌شان را تأمین کنند، با علم به این که سلطان با میل به نمایش سروری خود بسی بیش‌تر پاداش‌شان خواهد داد. ملک هند هم این را قاعدتاً می‌دانست. شاه اعتراضی نداشت ــ چون منظور از همه‌ی این کارها این بود که نشان دهد ثروتش از هر هماورد ممکنی افزون است ــ بااین‌حال می‌دانست که اگر لازم باشد، هر وقت بخواهد می‌تواند ثروت بازرگانان وام‌دهنده را ضبط کند. پادشاهان می‌دانند که بازی واقعاً مهم بازی اقتصاد نیست، بلکه بازی منزلت است و منزلت آن‌ها مطلق است.

اشیایی که در مبادله دادوستد می‌شوند برابرند. بنابراین، به طور ضمنی، کسانی که آن‌ها را دادوستد می‌کنند هم برابر شمرده می‌شوند: دست‌کم در موقعی که هدیه با هدیه‌ی متقابل مبادله می‌شود، یا پول دست‌به‌دست

می‌شود؛ وقتی دیگر بدهی یا تعهدی در کار نباشد، دو طرف معامله آزادند که راه‌شان را بگیرند و بروند. خود این به معنای استقلال است. این هر دو اصل سلاطین را خوش نمی‌آید، به همین دلیل است که شاهان دوست ندارند درگیر هیچ نوع مبادله‌ای بشوند.(۳۴) اما در چشم‌انداز مبهمی که در آن بدهی می‌تواند لغو شود، و موازنه در نهایت می‌تواند برقرار شود، با گوناگونی‌های بی‌پایانی مواجه‌ایم و فرد به طرق بی‌شماری می‌تواند بازی کند. آدم می‌تواند از دیگری چیزی بخواهد، با علم به این‌که با این کار به آن دیگری هم حق می‌دهد چیزی با ارزش معادل را از او بخواهد. در برخی زمینه‌ها حتی ستایش کردن از دارایی کسی ممکن است به منزله‌ی نوعی درخواست شمرده شود. در زلاندنوِ قرن هجدهم، مهاجران انگلیسی خیلی زود آموختند که فکر خوبی نیست که از گردن‌بند یشم زیبایی که جنگجویی مائوری آویخته است تعریف کنند؛ جنگجو اصرار خواهد کرد که آن را به ایشان بدهد، و زیر بار نه هم نمی‌رود، بعد از این‌که مدتی گذشت به سراغ‌شان می‌آید و به ستایش بالاپوش یا تفنگ آن مهاجر می‌پردازد. تنها راه اجتناب از این ماجرا این بود که پیش از آن‌که فرصت کند چیزی بخواهد سریع به او هدیه‌ای بدهند. برخی اوقات هدیه‌دهنده پیشکشی می‌دهد تا اصلاً بتواند چنین تقاضاهایی پیش بنهد: اگر طرف مقابل هدیه را بپذیرد، ضمناً می‌پذیرد که هدیه‌دهنده هر چیزی را که معادل هدیه‌اش می‌پندارد درخواست کند.(۳۵)

همه‌ی این تبادل هدیه‌ها ممکن است بسیار شبیه تهاتر شوند که در آن چیزی را مستقیماً با چیز دیگر معاوضه می‌کنند ــ و همان‌طور که دیدیم تهاتر می‌توانست حتی در آن‌چه مارسل موس «اقتصادهای هدیه‌ای» می‌نامید هم رخ دهد، حتی اگر عمدتاً بین بیگانگان جریان پیدا می‌کرد.(۳۶) همان‌طور که مثال جامعه‌ی تیو به‌خوبی نشان می‌دهد، در داخل جوامع تقریباً همیشه نوعی مقاومت وجود دارد که نگذارند حساب‌ها کامل تسویه شود ــ این هم از جمله دلایلی است که توضیح می‌دهد چرا وقتی پول رواج عمومی داشته باشد، مردم اغلب یا از استفاده‌ی آن با دوستان و خویشاوندان اجتناب می‌کنند (که در جوامع روستاییْ این یعنی با همه) یا مانند آن‌چه در مثال

روستاییان مالاگاسی در فصل سوم دیدیم، آن را به شیوه‌هایی از بنیاد متفاوت به کار می‌برند.

سلسله‌مراتب

به این ترتیب مبادله متضمن برابری صوری است، یا دست‌کم متضمن ظرفیتی برای آن است. دقیقاً به همین دلیل است که شاهان این اندازه معامله را خوش ندارند.

در مقابل، روابط سلسله‌مراتبی صریح ــ یعنی روابطی میان دو طرف که در آن یکی برتر از دیگری شمرده می‌شود ــ اصلاً گرایشی به معامله‌به‌مثل ندارند. فهم این معنا سخت است، چون این روابط اغلب براساس قواعد معامله‌به‌مثل توجیه می‌شوند («رعایا غذا را فراهم می‌کنند، اربابان امنیت را»)، اما اصلی که روابط سلسله‌مراتبی براساسش عمل می‌کند کاملاً متضاد این است. در عمل، رابطه‌ی سلسله‌مراتبی براساس منطق تقدم کار می‌کند.

برای این‌که نشان دهم منظورم چیست، بیایید نوعی پیوستار روابط یک‌طرفه‌ی اجتماعی را در نظر بگیریم که از بهره‌کش‌ترین آغاز می‌شود و به بخشنده‌ترین منتهی می‌شود. در یک کرانِ این پیوستار دزدی یا غارت قرار دارد؛ در سوی دیگر نیکوکاری ایثارگرانه.(۳۷) فقط در این دو کران ممکن است بین کسانی که هیچ نوع روابط اجتماعی دیگری ندارند تعامل مادی برقرار باشد. فقط یک مجنون از همسایه‌ی کناری‌اش زورگیری می‌کند. واضح است که گروه سربازان غارتگر یا سواران صحراگرد، که برای تجاوز و غارت بر سر دهی می‌ریزند، قصد ندارند بعد از آن هیچ رابطه‌ای با بازماندگان داشته باشند. اما به طریق مشابه، سنت‌های دینی هم اغلب تأکید می‌کنند که تنها نیکوکاری حقیقی صدقه‌ی غریبانه است ــ به عبارت دیگر صدقه‌ای است که فرد عطاکننده خود را در موقعیت بستانکار نگذارد. یکی از شکل‌های مفرط این نوع نیکوکاری، که در نقاط

گوناگون جهان ثبت شده، هدیه دادن نهانی است، کاری برعکس سرقت: به این ترتیب که واقعاً شبانه و دزدانه وارد خانه‌ی کسی می‌شوند و برایش هدیه می‌گذارند، چنان که هیچ‌کس با اطمینان نتواند بفهمد هدیه‌دهنده کیست. شخصیت بابانوئل یا نیکولاس قدیس را (که باید به یاد داشت صرفاً قدیس حامی کودکان نیست، بلکه قدیس حامی دزدان هم هست) باید نسخه‌ی اسطوره‌ای همین اصل شمرد: سارقی نیکوکار که برقرار کردن هیچ ارتباط اجتماعی‌ای با او ممکن نیست و بنابراین هیچ‌کس هم ممکن نیست بدهکار او شود، و از هر چه بگذریم، این امر از آن‌رو در خصوص او مصداق دارد که بابانوئل واقعاً وجود ندارد.

حال بیایید ببینیم وقتی از یکی از دو کران این پیوستار قدری به سمت جهت دیگر حرکت می کنیم چه می‌بینیم. من شنیده‌ام که در برخی از مناطق بی‌قانون‌ترِ اتحاد شوروی سابق، تبهکاران چنان نظام‌مند به راهزنی مسافران قطارها و اتوبوس‌ها دست می‌زدند که عادتاً به هر قربانی رسیدی می‌دادند که گواهی می‌داد حاملش غارت شده است. این به‌وضوح یک گام به سوی تشکیل دولت بود. در واقع یکی از نظریه‌های مقبول در خصوص خاستگاه دولت که قدمتش دست‌کم به ابن خلدون، مورخ افریقایی قرن چهاردهم میلادی [= هشتم هجری]، برمی گردد دقیقاً در همین راستاست: سواران صحراگرد در نهایت روابط خود را با روستاییان یک‌جانشین نظام‌مند کردند؛ چپاول تبدیل به باج شد، تجاوز جای خود را به «حق شب زفاف» یا انتخاب نامزدهای محتمل برای پیوستن به حرم سلطانی داد. تغلّب، که نیرویی بی‌مهار بود، نظام‌مند می‌شد و دیگر صرفاً شکل روابط یغماگرانه نداشت، بلکه تبدیل به رابطه‌ای اخلاقی می‌شد؛ رابطه‌ای که یک طرفش اربابی است که امنیت می‌آورد و طرف دیگر روستاییانی که وسایل معاش و عیش ارباب را فراهم می کنند. اما حتی اگر همه‌ی طرف‌ها هم فرض کنند که دارند براساس قواعد اخلاقی مشترک کار می کنند، اگر فرض کنند که حتی شاه هم نمی‌تواند هر آن‌چه می‌خواهد بکند بلکه باید مقید به حدودی باشد و باید بگذارد رعایا در خصوص درست و نادرستِ این که ملازمان شاه حق دارند چه‌قدر از محصول‌شان بردارند محاجه کنند، باز هم بسیار بعید

است که همین محاسبات را بر پایه‌ی این که امنیت فراهم‌شده چه کیفیت و کمیتی داشته صورت دهند، بلکه در عوض براساس رسوم و سوابق استدلال می‌کنند: پارسال چه‌قدر می‌دادیم؟ پدران‌مان چه‌قدر می‌دادند؟ در سوی دیگر ماجرا هم همین صادق است. اگر صدقه‌ی نیکوکارانه مبنای هر نوع رابطه‌ی اجتماعی شود، این رابطه مبتنی بر معامله‌به‌مثل نخواهد بود. اگر چند سکه به گدایی بدهید و آن گدا بعداً بازبشناسدتان، بعید است هیچ پولی به شما بدهد ــ اما ممکن است انتظار داشته باشد که باز هم به او پولی بدهید. مطمئناً وقتی به سازمان خیریه‌ای پول می‌دهیم نیز همین وضع برقرار است (من یک‌بار به اتحادیه‌ی کارگران کشاورزی پول دادم و فکر کنم باز هم قرار است این کار را بکنم). چنین بخشندگی یک‌سویه‌ای را سابقه‌ی کارهای مشابهی می‌گیرند که توقع دارند بعد از این انجام شود.(۳۸) وقتی به بچه آب‌نبات می‌دهیم هم وضع همین است.

وقتی می‌گویم رابطه‌ی سلسله‌مراتبی براساس اصلی کار می‌کند که درست برعکس معامله‌به‌مثل است، منظورم همین است. هر وقت خطوط متمایزکننده‌ی فرادستی و فرودستی به‌روشنی ترسیم شوند و همه‌ی طرف‌ها آن‌ها را به عنوان چارچوب روابط‌شان بپذیرند، و روابط چنان به‌روانی در جریان باشند که دیگر صرفاً با کاربرد زور مطلق مواجه نباشیم، آن‌گاه این روابط را چنان در نظر می‌گیرند که گویی با شبکه‌ای از عادات و رسوم قاعده‌مند شده‌اند. برخی اوقات فرض بر این است که چنین موقعیتی برآمده از یک غلبه‌ی اولیه است. یا ممکن است آن را به این شکل ببینند که حاصل رسوم نیاکان است که لازم نیست توضیح داده شوند. اما این نگاه خود مشکل جدیدی در مسئله‌ی هدیه دادن به شاه یا هر فرادست دیگری پدید می‌آورد: همیشه این خطر هست که چنین هدیه‌ای را همچون سابقه‌ای در نظر آورند، آن را به شبکه‌ی رسوم بیفزایند و از آن به بعد الزامی‌اش بدانند. گزنفون مدعی است که در روزهای نخستین شکل‌گیری شاهنشاهی هخامنشی، هر ساتراپی با دیگران در رقابت بود تا برای شاهنشاه بی‌نظیرترین و ارج‌دارترین محصولش را بفرستد. همین پایه‌ی نظام باج قرار گرفت: در نهایت از هر ساتراپ انتظار می‌رفت که همان «هدیه» را

هر سـال بفرسـتد.(۳۹) به همین ترتیب، به قول مورخ بزرگ قرون وسـطی، مارک بلوخ:

در قرن نُهم، وقتی که روزی شراب در سرداب‌های سلطنتی کاخ ورسای کم آمد، از راهبان دِیر دِنیس قدیس خواستند که دویست چلیک شرابی را که لازم داشتند فراهم کنند. از آن پس این سهمی بود که مدعی بودند دِیر مذکور هرساله باید بپردازد و برای لغو آن فرمان شاهانه لازم بود. گفته‌اند که زمانی ارباب محلی آردر [در شمال فرانسه] خرسی داشت. ساکنان محل که دوست داشتند جنگ او با سگ‌ها را تماشا کنند، نانش می‌دادند. بالاخره حیوان مُرد، اما ارباب همچنان به‌زور از مردم قرص نان می‌ستاند.(۴۰)

بـه عبـارت دیگـر، هـر هدیـه‌ای کـه بـه زمیـن‌دارِ فرادسـتی داده می‌شـد، «خصوصـاً اگـر سـه یا چهاربار تکرار می‌شـد»، همیـن را احتمالاً همچون سابقه فرض می‌کردند و به شبکه‌ی رسوم می‌افزودند. در نتیجه کسانی که به فرادستان هدیه می‌دادند، اصرار داشتند که «نامه‌ی عدم‌اضرار» دریافت کنند که تصریح می‌کرد دادن چنین هدایایی در آینده قانوناً الزامی نیست. درحالی‌کـه عـادی نبـود که مسـائل تا این حد رسـمیت بیابنـد، هر رابطه‌ی اجتماعـی‌ای کـه از ابتـدا نابرابر فرض می‌شـود عاقبت هم بر مبنای منطقی مشـابه عمـل خواهـد کـرد؛ حتی اگر فقط به این دلیل باشـد که، به محض این‌که روابط بر پایه‌ی «رسـوم» بنا شـدند، تنها راه نشـان دادن این‌که کسی وظیفه یا تکلیفی برای انجام کاری دارد این باشد که نشان دهیم سابقاً هم آن را انجام داده است.

این ترتیبات اغلب به صورت منطقِ کاسـت درمی‌آیند: خاندان‌هایی مشـخص هر یک مسـئول بافتن جامه‌های مراسـم، آوردن ماهی یا خوراک جشن سلطنتی یا آرایش موی شاه بود. از این‌رو بافنده یا ماهی‌گیر یا سلمانی نامیده می‌شدند.(۴۱) نباید بر مضمون اخیر بیش‌ازحد تأکید کرد، زیرا این موضوع خودش حقیقت دیگری را به میان می‌آورد که معمولاً نادیده گرفته می‌شود: منطق هویت همیشه و همه‌جا در منطق سلسله‌مراتب تنیده است. فقـط وقتـی برخـی از مردم فوق برخی دیگر جا بگیرند یا جایی که همگان

در نسبت با شاه یا کاهن اعظم، یا آبای بنیادگذار، رتبه‌بندی شوند، صحبت از این به میان می‌آید که آدم‌ها وابسته به ماهیت ذاتی‌شان هستند: در چنین موقع و مکانی است که صحبت از تفاوت‌های بنیادین انواع آدمیان به میان می‌آید. ایدئولوژی‌های کاست و نژاد صرفاً مثال‌هایی مفرط از این معنا هستند. هر گاه ببینیم که گروهی خود را بر گروهی دیگر برمی‌کشد یا خود را مادون گروه دیگری قرار می‌دهد همین اتفاق می‌افتد، به این ترتیب که معیارهای متداول برای دادوستد منصفانه دیگر کار نمی‌کنند.

در واقع، گاه حتی در صمیمانه‌ترین روابط اجتماعی نیز تا حدی چنین چیزی رخ می‌دهد. همان لحظه‌ای که کسی را به عنوان آدمی از نوع دیگر بازمی‌شناسیم، چه بالاتر از خود بدانیمش و چه پایین‌تر، آن‌گاه قواعد معمولِ معامله‌به‌مثل یا تغییر می‌کنند یا کنار گذاشته می‌شوند. اگر دوستی به‌ناگاه سخاوت غیرمعمولی به خرج دهد، احتمالاً می‌خواهیم که گشاده‌دستی‌اش را جبران کنیم. اگر این کار را مکرر کند، نتیجه می‌گیریم که شخص سخاوتمندی است، و از این‌رو کم‌تر احتمال دارد که بخواهیم سخاوتش را جبران کنیم.(۴۲)

این‌جا می‌توانیم صورت‌بندی ساده‌ای ارائه کنیم: عمل مشخصی که تکرار شود تبدیل به رسم می‌شود؛ در نتیجه، می‌تواند ماهیت ذاتی عاملش را معین کند. از سوی دیگر، ماهیت شخص ممکن است به واسطه‌ی اعمالی تعریف شود که دیگران در گذشته در قبال او داشته‌اند. اشرافی بودن عمدتاً به این معناست که اصرار داشته باشید در گذشته دیگران با شما چونان اشراف رفتار کرده‌اند و بنابراین باید باز هم چنان بکنند (چون اشراف خودشان هیچ کار خاصی نمی‌کنند؛ بیش‌تر اشراف اوقات‌شان را صرفاً به این می‌گذرانند که در موقعیتی باشند که عموماً آن را موقعیتی برتر می‌دانند). بیش‌تر هنر اشرافی بودن به این است که شخص با خودش چنان رفتاری کند که نشان دهد انتظار دارد دیگران با او همان کنند: مثلاً شاهانِ بر تخت جامه‌ی زراندود می‌پوشند تا نشان دهند که می‌خواهند دیگران طلا نثار قامت‌شان کنند. سوی دیگر طیف جایی است که شخص خود به آزاری که می‌بیند مشروعیت می‌دهد. سارا استیلمن، که سابقاً دانشجوی

من بود، نشان داده است که در ایالات متحده اگر دختر سیزده‌ساله‌ای از طبقه‌ی متوسط ربوده شود، مورد تجاوز قرار گیرد و کُشته شود، این را بحران ملی رنج‌آوری می‌بینند که توقع می‌رود همگان چند هفته از تلویزیون اخبارش را دنبال کنند. اگر دختر سیزده‌ساله‌ای به روسپی‌گری واداشته شود، سال‌ها به طور نظام‌مند به او تجاوز شود و در نهایت کُشته شود، کل ماجرا درخور توجه نیست؛ در حقیقت مردم توقعی جز این ندارند که چنین بلایی به سر چنان آدمی بیاید.(۴۳)

وقتی اشیای ثروت مادی به عنوان هدیه یا مزد بین مهتران وکهتران دست‌به‌دست می‌شوند، ظاهراً اصل اساسی این است که نوع اشیایی که هر طرف می‌دهد باید با نوع اشیایی که طرف دیگر می‌دهد تفاوت کیفی اساسی داشته باشد، و ارزش‌شان در قیاس با یکدیگر نباید قابل‌اندازه‌گیری باشد؛ نتیجه این است که هیچ راهی وجود ندارد که بفهمیم حساب‌ها صاف شده است یا نه. حتی وقتی نویسندگان قرون‌وسطایی اصرار داشتند جامعه را همچون نهادی سلسله‌مراتبی به تصور درآورند که در آن کشیشان برای همه دعا می‌کنند، نجبا برای همه می‌جنگند و دهقانان همه را غذا می‌دهند، هیچ‌وقت به ذهن‌شان خطور نمی‌کرد که بفهمند چند دعا و چه‌قدر محافظت نظامی معادل یک تُن گندم می‌شود. هیچ‌کس هم به این فکر نیفتاد که چنین چیزی را حساب کند. این‌طور هم نیست که مردمان «پست‌تر» لزوماً چیزهای خوارتری گیرشان بیاید و بالعکس مردمان بالاتر چیزهای والاتری. تا همین روزگار ما تقریباً از همه‌ی فیلسوفان، هنرمندان، شعرا یا موسیقی‌دانان مهم انتظار می‌رفت برای خود حامی ثروتمندی پیدا کنند. آثار شاعرانه یا فلسفی مشهور اغلب با اغراقی متملقانه ــ که به دیده‌ی مردمان متجدد غریب می‌آید ــ به ستایش خرد و فضیلت فلان اِرل یا کُنت گم‌شده در تاریخ می‌پردازند که مواجب اندکی برای نویسندگان‌شان فراهم کرده بودند. این واقعیت که آن حامی اشرافی صرفاً اتاق و تختی یا قدری پول فراهم می‌کرد و آن مخدوم با کشیدن نقاشی مونالیزا یا تصنیف توکاتا و فوگ در رِ مینور قدردانی خویش را به او ابراز می‌کرد به‌هیچ‌وجه ناقض فرض برتری ذاتی آن اشرافی نبود.

این اصل یک استثنای بزرگ دارد و آن هم پدیدار بازتوزیع سلسله‌مراتبی است. در این‌جا به عوض دادوستد اشیای مشابه، عیناً همان چیزها را دست‌به‌دست می‌کنند: مثلاً وقتی طرف‌داران ستاره‌های موسیقی نیجریه‌ای طی کنسرت پولی را روی صحنه می‌ریزند و آن ستاره‌ی موسیقی در اطراف و اکناف به سفر می‌رود، از پنجره‌ی خودروِ لیموزینش دقیقاً همان پول‌ها را برای طرف‌دارانش بیرون می‌ریزد. اگر همه‌ی چیزی که رخ می‌داد همین بود، می‌توانستیم بگوییم سلسله‌مراتب از نوع مطلقاً کوچکی است. در بخش‌های عمده‌ای از پاپوآ گینه‌ی نو، حیات اجتماعی حول «مردان بزرگ» می‌چرخد؛ افراد فرهمندی که بیش‌تر اوقات خود را صرف تلطف و تملق و فریب دیگران می‌کنند تا ثروت انبوهی گرد آورند و برای جشن‌های بزرگ هزینه‌اش کنند. به عنوان مثالی متفاوت می‌توان به رئیس قبیله‌های آمازونی یا رؤسای قبایل سرخ‌پوست‌های امریکای شمالی اشاره کرد. برخلاف مردان بزرگ، نقش این رؤسای قبایل رسمیت‌یافته‌تر است؛ اما این رئیس‌ها در واقع هیچ قدرتی ندارند تا کسی را به کاری وادارند که نمی‌خواهد بکند (شهرت رؤسای قبایل سرخ‌پوست‌های امریکای شمالی به داشتن فن بیان و قدرت ترغیب دیگران از همین جا می‌آید). در نتیجه، ایشان معمولاً باید بیش از آن‌چه می‌گرفتند می‌دادند. شاهدان اغلب متذکر این نکته می‌شدند که اگر به دارایی شخصی نگاه کنیم، رئیس یک روستا اکثر اوقات فقیرترین فرد آن روستا بود؛ چون مدام برای بذل مال زیر فشار بود.

در حقیقت بر همین اساس می‌توان قضاوت کرد که جامعه حقیقتاً چه‌قدر برابری‌خواه است: این که آیا کسانی که موقعیت‌های نمایان اقتدار را در اختیار دارند صرفاً مجری بازتوزیع هستند یا می‌توانند از موقعیت خود برای انباشت ثروت استفاده کنند. وضع اخیر در جوامع اشرافی که عنصر دیگری یعنی جنگ و غارت را هم به میان می‌آورند محتمل‌تر است. بالاخره، هر کس که ثروت فراوانی جمع می‌کند نهایتاً دست‌کم جزئی از آن را به دیگران می‌دهد؛ و اغلب به شیوه‌هایی متکبرانه و خودنمایانه به گروه بزرگی از افراد می‌دهد. هر چه ثروت فرد بیش‌تر از راه غارت و اخاذی به کف آمده باشد، شیوه‌های بخشش آن چشم‌گیرتر و خودنمایانه‌تر می‌شود.(۴۴) و چیزی

که در خصوص جنگاوران اشرافی مصداق دارد در خصوص دولت‌های باستانی بیش‌تر صادق است؛ دولت‌هایی که تقریباً همیشه حاکمان‌شان خود را حامی بی‌چیزان، پشتیبان بیوگان و یتیمان و قهرمان فقرا معرفی می کردند. تبارشناسی دولت نوینِ بازتوزیعگر ــ با گرایش رسوایش به پروردن سیاست‌های هویتی ــ را می‌توان به هر شکلی از «کمونیسم اولیه» برگرداند، اما این تبار در نهایت به خشونت و جنگ می‌رسد.

جابه‌جایی میان اسلوب‌ها

باید بار دیگر تأکید کنم که در این‌جا راجع‌به انواع گوناگون جوامع حرف نمی‌زنیم (همان‌طور که دیدیم این تلقی که ما در قالب «جوامع» مجزا سازمان‌دهی شده‌ایم اساساً محل تردید است)، بلکه راجع‌به اصول اخلاقی‌ای حرف می‌زنیم که همه‌جا هم‌زمان با هم وجود دارند. همه‌ی ما با نزدیک‌ترین دوستان‌مان کمونیست هستیم، و وقتی با کودکان خُردسال سروکار داریم فئودال [= ارباب‌منش] هستیم. تصور جامعه‌ای که این اوضاع در آن برقرار نباشد دشوار است.

پرسشی که به‌وضوح پیش می‌آید این است: اگر همه‌ی ما به طور معمول میان این نظام‌های محاسبه‌ی اخلاقی کاملاً متفاوت مدام پس‌وپیش می‌رویم، چرا هیچ‌کس متوجه نیست؟ چرا در عوض همواره حس می کنیم که باید همه‌چیز را در قالب معامله‌به‌مثل صورت‌بندی کنیم؟

این‌جا باید به این حقیقت رجوع کنیم که معامله‌به‌مثل عمده‌ترین طریق تصور عدالت است. ما به‌ویژه زمانی به معامله‌به‌مثل متوسل می‌شویم که مشغول اندیشیدن انتزاعی هستیم، و خصوصاً وقتی که می کوشیم تصویری آرمانی از جامعه به دست دهیم. تا این جا نقداً مثال‌هایی از این‌دست عرضه کرده‌ایم. جوامع ایروکویی بر رسومی مبتنی هستند که همه را ملزم می کنند متوجه نیازهای اقسام گوناگون مردمان باشند و به دوستان‌شان، خانواده‌های‌شان، اعضای طوایف مادری‌شان، حتی به نیازهای بیگانگانی که

با آن‌ها روابط دوستانه دارند و در سختی قرار گرفته‌اند توجه کنند. وقتی به جامعه به شیوه‌ای انتزاعی فکر می‌کردند، شروع کردند به تأکید بر دو سوی دهکده که هر کدام باید بار از دوش طرف مقابل برمی‌داشت. این نوعی تصور کمونیسم از طریق معامله‌به‌مثل بود. به طریق مشابه، شیوه‌ی فئودالی به‌غایت پُردردسر و پیچیده بود، اما هر وقت اندیشمندان قرون‌وسطایی در خصوص آن تفکرات اندیشه‌های کلی می‌پرداختند، همه‌ی رده‌ها و صنوفش را به یک صورت‌بندی ساده تقلیل می‌دادند که در آن هر صنفی سهم خود را ادا می‌کرد: «برخی دعاگویان‌اند، برخی رزمندگان‌اند، برخی دیگر همچنان کار می‌کنند.»(۴۵) به‌رغم این‌که این صورت‌بندی واقعاً هیچ ربطی به روابط واقعی میان کشیشان، شوالیه‌ها و دهقانان که روی زمین واقعی کار می‌کردند نداشت، حتی همین روابط سلسله‌مراتبی را هم در نهایت نوعی معامله‌به‌مثل می‌دیدند. انسان‌شناسان با این پدیده آشنایند: فقط وقتی از مردمی که هیچ‌گاه موقعیت فکر کردن به جامعه یا فرهنگ خود را به عنوان یک کلیت نداشته‌اند، از مردمی که شاید حتی از این آگاه نبوده‌اند که درون چیزی زندگی می‌کنند که دیگر مردمان آن را یک «جامعه» یا یک «فرهنگ» به شمار می‌آورند، سؤال می‌شود اوضاع در آن‌جا از چه قرار است، این آدم‌ها شروع می‌کنند به گفتن چیزهایی از قبیل این‌که «ما به این ترتیب رنج مادران‌مان را در پرورش خود جبران می‌کنیم»، یا نمودارهای مفهومی پیچیده‌ای طرح می‌کنند که نشان می‌دهد طایفه‌ی الف دختران خود را به طایفه‌ی ب شوهر می‌دهند که این طایفه هم دخترانش را به طایفه‌ی ج می‌دهد و خود این طایفه‌ی ج دخترانش را به مردان طایفه‌ی الف شوهر می‌دهد؛ نمودارهایی که هیچ‌گاه دقیقاً منطبق بر آن کاری نیست که مردمان واقعی در عالم واقع می‌کنند.(۴۶) وقتی می‌کوشیم جامعه‌ای عادلانه را تخیل کنیم، دشوار است که از تصاویر تعادل و تقارن پرهیز کنیم، نمی‌توانیم از هندسه‌ی باشکوهی بگذریم که در آن همه‌چیز با هم متعادل‌اند.

فکر این‌که چیزی به اسم «بازار» وجود دارد هم چندان متفاوت نیست. اگر سؤال درست را از اقتصاددانان بپرسید اغلب این را هم قبول

می‌کننـد. بازارهـا واقعی نیسـتند. بازارها الگوهای ریاضی‌ای هسـتند که با تخیل جهانی خودبسنده خلق می‌شوند که در آن همگان انگیزه‌ها و دانش دقیقاً یکسـانی دارند و جملگی درگیر محاسـبه‌ی مشابه منافع شخصی‌شان هسـتند. اقتصاددانـان می‌داننـد کـه واقعیت همواره بسـی پیچیده‌تـر از این است؛ اما این را هم می‌دانند که برای رسیدن به یک الگوی ریاضی، همیشه باید جهان را قدری کارتونی کنیم. این کار هیچ اشـکالی ندارد. مشـکل وقتی پیش می‌آید که چنین الگویی برخی (اغلب همان اقتصاددانان) را قادر می‌کند اعلام کنند که هر کس از اوامر بازار سر بپیچد قطعاً باید مجازات شود؛ یا می‌گویند که چون ما در نظام بازار زندگی می‌کنیم، همه‌چیز (جز مداخـلات دولـت) مبتنـی بـر اصول عدالت اسـت: و می‌گوینـد که نظام اقتصـادی مـا نظامـی عظیم متشـکل از روابط متقابل اسـت کـه در آن، در نهایت، حساب‌ها تسویه و همه‌ی بدهی‌ها پرداخت می‌شوند.

این اصول با یکدیگر اصطکاک پیدا می‌کنند و بنابراین اغلب دشوار است بگوییم که در شرایط مفروض کدام تقدم دارند؛ این از جمله دلایلی است که باعث می‌شود این ادعا که اصلاً می‌شود رفتارهای آدمی را، اعم از اقتصـادی و غیـر از آن، بـه نوعـی الگـوی ریاضـی احالـه داد احمقانه به نظـر برسـد. معنایـش باز هم این اسـت که در هر موقعیتـی می‌توان احتمالاً درجـه‌ای از معامله‌به‌مثـل را یافـت؛ به این ترتیب، مشـاهده‌گری که مصمم به یافتن چنین رابطه‌ای باشـد همیشـه می‌تواند راهی پیدا کند و بگوید که در شرایط مفروض این رابطه برقرار است. علاوه‌براین، به نظر می‌رسد که برخـی اصـول خـاص می‌توانند به شـکل دیگر اصول درآیند. مثلاً بسـیاری از روابطِ قویاً سلسـله‌مراتبی (دسـت‌کم در برخی مواقع) می‌توانند بر پایه‌ی اصول کمونیسـتی عمل کنند. اگر ولی‌نعمت محتشـمی داشـته باشـید، به وقت نیاز به محضرش می‌روید، و انتظار می‌رود او هم کمک‌تان کند. اما فقـط تـا حدی. هیچ‌کس توقع نـدارد ولی‌نعمتش چنان کمکی به او بکند که نابرابری اساسی میان آن‌ها رفع شود.(۴۷)

به همین ترتیب، روابط کمونیستی هم می‌توانند به‌سادگی به جامه‌ی روابط سلسله‌مراتبی درآیند؛ اغلب بی‌آن‌که کسی متوجه شود. درک چرایی

این اتفاق دشوار نیست. برخی اوقات «توانایی‌ها» و «نیازها»ی آدم‌های گوناگون شدیداً بی‌تناسب‌اند. اجتماعاتِ اصالتاً برابری‌خواه به‌خوبی به این مطلب آگاه‌اند و می‌کوشند ماهرانه خود را از خطر کسانی که توانایی‌هایی فراتر از معمول دارند ــ مثلاً در جوامع شکارگر، کسانی که در شکار به نحوی خاص ممتازند ــ محافظت کنند، درست همان‌طور که این جوامع به هر آن چیزی که ممکن است باعث شود یکی از اعضای جامعه خود را حقیقتاً مدیون عضو دیگری بداند به‌شدت به دیده‌ی تردید می‌نگرند. عضوی از جامعه که توجه دیگران را به دستاوردهایش جلب کند اسباب تمسخر خویش را فراهم می‌آورد. اغلب تنها کار مؤدبانه‌ای که شخص می‌تواند پس از حصول دستاورد چشم‌گیری بکند این است که به جای جلب‌توجه، به خودش بخندد. پیتر فرویخن، نویسنده‌ی دانمارکی، در کتاب اسکیمو شرح می‌دهد که چگونه در گرینلند آدم‌ها وقتی می‌خواستند بگویند که قصد دارند به مهمان‌شان غذای خیلی خوشمزه‌ای بدهند، پیشاپیش به بدگویی از غذای‌شان می‌پرداختند:

> پیرمرد خندید. «مردم که نمی‌دانند. من شکارچی خیلی بدی هستم. زنم هم آشپز افتضاحی است که هر غذایی را خراب می‌کند. الآن چیزی در بساط ندارم، اما فکر کنم یک تکه گوشت بیرون مانده باشد. هنوز هم باید باشد، چون چندبار جلوِ سگ‌ها انداختمش و نخوردند.»
>
> چیزهایی که گفت نزد اسکیموها چنان روش لاف زدن معکوسی به شمار می‌رفت که دهان همه آب افتاد...

خواننده باید شکارچی گراز دریایی را از فصل پیش به یاد آورد که وقتی همین نویسنده خواست برای سهمی که از گوشت به او داده بود تشکر کند به او برخورد؛ بالاخره آدم‌ها به هم کمک می‌کنند و همین که چیزی را هدیه فرض کنیم، دادن آن را دیگر چنان کار انسانی‌ای ندانسته‌ایم: «با هدیه آدم‌ها را برده می‌کنی و با تازیانه سگ.»(۴۸)

«هدیه» در این‌جا به معنای چیزی که بی‌بها داده می‌شود نیست، هدیه به منزله‌ی آن کمکی نیست که آدم‌ها معمولاً به هم می‌کنند. اگر از کسی

تشکر کنم، این را می‌رسانم که او ممکن بود آن‌طور عمل نکند، و این به نوبه‌ی خود به معنای آن است که وقتی انتخاب کرده این‌طور عمل کند تعهدی هم پدید آورده است، یعنی نوعی احساس بدهکاری؛ و از این‌رو نوعی احساس فرودست بودن. کمون‌ها یا جماعت‌های اشتراکی در ایالات متحده اغلب با تناقض مشابهی روبه‌رو هستند، و آن‌ها هم می‌کوشند به شیوه‌های خاص خویش خودشان را در برابر سلسله‌مراتب خزنده محافظت کنند. معنایش این نیست که گرایش کمونیسم به این‌که به سلسله‌مراتب مبدل شود اجتناب‌ناپذیر است ــ جوامعی چون قبایل اینوئیت هزاران سال است که توانسته‌اند مانع این تبدیل شوند ــ بلکه به این معناست که باید در برابر این گرایش همواره مقاومت کرد.

در مقابل، تبدیل روابط مبتنی بر فرض اشتراک کمونیستی به روابط مبادله‌ی برابرْ آشکارا دشوار ــ و اغلب مطلقاً ناممکن ــ است. در روابط با دوستان‌مان همواره شاهد این موضوع هستیم: اگر به نظرتان بیاید که کسی از سخاوت شما بهره‌جویی می‌کند، اغلب ساده‌تر این است که روابط‌تان را با او کاملاً قطع کنید تا این‌که بخواهید از او عوض بگیرید. یکی از مثال‌های مفرط این ماجرا داستانی است که مائوری‌ها می‌گویند راجع‌به شکم‌پرست بدنامی که در طول ساحل نزدیک محل سکونتش بالا و پایین می‌رفت و ماهی‌گیران را با تقاضای مدام برای این‌که بهترین پاره‌های صیدشان را به او بدهند جان‌به‌لب می‌کرد. چون در عمل نمی‌شد به کسی که مستقیماً از آدم غذا می‌خواهد نه گفت، آن‌ها از سر وظیفه‌شناسی همواره خواسته‌هایش را برآورده می‌کردند؛ تا روزی که فکر کردند دیگر بس است و او را کُشتند.(۴۹)

نقداً دیدیم که ایجاد زمینه‌ای برای مردم‌آمیزی با بیگانگان اغلب می‌تواند مستلزم روند پیچیده‌ای باشد که در آن می‌آزماییم تا چه حد می‌توانیم به اموال‌شان دست یازیم. همین امر می‌تواند در زمینه‌ی برقراری آشتی یا حتی ایجاد شراکت در کسب‌وکار هم رخ دهد.(۵۰) در ماداگاسکار به من گفتند که وقتی دو نفر به فکر شراکت می‌افتند، اغلب با هم «برادر خونی» می‌شوند. برادری خونی، به زبان مالاگاسی «فَتیدرا»، مشتمل بر وعده‌ی

بی‌حدومرز کمک متقابل است. هر دو طرف رسماً سوگند می‌خورند که هیچ‌گاه درخواست کمک دیگری را نادیده نگیرند. در واقعیت امر، معمولاً طرفین توافق برادری در طرح درخواست‌های‌شان نسبتاً محتاط‌اند. اما دوستان ماداگاسکاری من تأکید می‌کردند که برخی اوقات آدم‌هایی که چنین عقدی می‌بندند دوست دارند که ابتدا طرف مقابل را بیازمایند. ممکن است کسی از برادر خونی جدیدش بخواهد که سگش را به او بدهد یا دارونداراش را برای کمک به او بذل کند یا (مثالی که همه‌شان دوست داشتند بزنند) به او حق بدهد که شبی را با زن یا شویش بگذراند. تنها قید این درخواست‌ها این است که بدانی هر چه بخواهی طرف مقابل هم می‌تواند بخواهد.(۵۱) در این‌جا هم باز با نهاد ابتدایی برای برقرار کردن اعتماد مواجه‌ایم. همین که اصالت تعهد متقابل تأیید شد، زمینه چنان که باید فراهم می‌شود و دو طرف می‌توانند خریدوفروش محموله‌های‌شان را آغاز کنند، سرمایه‌گذاری مشترک کنند، سودشان را تقسیم کنند و در هر صورت اعتماد داشته باشند که طرف مقابل هم از آن به بعد مراقب برآوردن منافع تجاری آن‌ها هم هست. بااین‌حال، مشهورترین لحظات چشم‌گیر آن موقعیت‌هایی هستند که در آن‌ها روابط مبادله در معرض این قرار می‌گیرند که تبدیل به روابط سلسله‌مراتبی شوند: یعنی، زمانی که دو طرف دارند مانند طرف‌های برابر رفتار می‌کنند، هدیه دادوستد می‌کنند یا کتک و کالا و هر چیز دیگر را مبادله می‌کنند، اما یکی از آن‌ها در این میان کاری می‌کند که به‌کل ابعاد مبادله را بر هم زند.

پیش از این اشاره کردم که چگونه مبادله‌ی هدیه می‌تواند تبدیل به بازی فخرفروشی شود، و چگونه در برخی جوامع این ظرفیت در قالب ستیزه‌جویی‌های بزرگ در فضای عمومی صورت‌بندی می‌شود. از هر چه بگذریم، این ویژگی نوعیِ آن نوع جوامعی است که «جوامع پهلوانی» خوانده می‌شوند؛ جوامعی که در آن‌ها حکومت‌ها ضعیف‌اند یا ناموجود، و جامعه در عوض حول نجبای جنگاور سازمان یافته است که هر کدام دسته‌ی ملازمان وفادار خود را دارد و روابطش با دیگران با پیوندهای ائتلاف و رقابتِ مدام در حال تغییر تعیین می‌شود. بیش‌تر منظومه‌های حماسی ــ از

ایلیاد تا مهابهارته و بیوولف ــ یادآور چنین جهانی هستند، و انسان‌شناسان ترتیبات مشابهی را نزد مائوری‌های زلاندنو و قبایل کواکیوتل، تلینگیت و هایدا که در سواحل شمال‌غرب امریکا سکونت دارند هم کشف کرده‌اند. در جوامع پهلوانی، از جشن گرفتن و منازعاتی که از گشاده‌دستی‌های راجع‌به آن برمی‌خیزد اغلب چونان گسترش جنگ یاد می‌شود: «جنگ با اموال» یا «رزم با طعام». کسانی که چنین جشن‌هایی می‌گرفتند اغلب در آن‌ها خطابه‌هایی غرا ایراد می‌کردند با این مضمون که چگونه دشمنان‌شان با این کارستان‌های گشاده‌دستی‌ای که متوجه‌شان می‌شود در هم می‌شکنند (رؤسای قبایل دوست داشتند خود را چونان کوه‌های بزرگی بستایند که از فرازشان هدایا همچون صخره‌های عظیم فرومی‌ریزند)، و این‌که رقبای مغلوب‌شان چگونه ــ همان‌طور که استعاره‌ی اینوئیت‌ها می‌گفت ــ به مقام بردگان سقوط می‌کنند.

منظور این حرف‌ها را نباید در معنای لفظی کلمات‌شان جست؛ از دیگر مشخصات این جوامع این است که هنر لاف‌زنی در آن‌ها بسی پیشرفته است.(۵۲) درست همان‌طور که رئیسان قبایل در جوامع برابری‌خواه مایل بودند فروتنی کنند، رئیسان پهلوان جنگاور در عوض تمایل داشتند خود را برکشند. مسئله این نبود که هر کس رزمی یا رقابتی را بر سر هدیه دادن می‌باخت واقعاً برده‌ی طرف مقابل می‌شد، او در واقع دچار این حس می‌شد که گویی برده‌ی او شده است. و پیامدهای این وضع می‌توانست فاجعه‌بار باشد. یکی از منابع یونانی جشنواره‌ای سلتی را توصیف می‌کند که در آن رقبا باید به‌تناوب در نیزه‌پرانی مسابقه می‌دادند و در سخاوت رقابت می‌کردند و به دشمنان خود گنجینه‌های گران‌بها از زروسیم پیشکش می‌دادند. گاهی این کار شکل نوعی کیش‌ومات به خود می‌گرفت؛ یعنی یکی از طرفین هدیه‌ای چنان ذی‌قیمت دریافت می‌کرد که امکان نداشت بتواند چیزی معادلش بدهد. در این موقع، تنها واکنش شرافتمندانه برایش این بود که گلوی خویش را ببرد و بگذارد که ثروتش میان پیروانش تقسیم شود.(۵۳) ششصد سال بعد، در حماسه‌ای ایسلندی داستان وایکینگ سال‌خورده‌ای اگیل‌نام را می‌خوانیم. او با مرد جوان‌تری به نام آینار دوست

است که هنوز فعالانه در حال تاخت‌وتاز است. این دو دوست داشتند که بنشینند و با هم شعر بسرایند. روزی آینار به سپری باشکوه دست یافت که «داستانی کهن رویش حک شده بود؛ و کلمات حکاکی‌شده را با پولک‌های طلا و سنگ‌های قیمتی تزئین کرده بودند.» هیچ‌کس تا آن زمان چیزی مانند این ندیده بود. آینار سپر را باری که به دیدار اگیل می‌آمد با خود آورد. اگیل در خانه نبود، پس آینار، مطابق رسم، سه روز صبر کرد، بعد سپر را چون هدیه به دیوار اتاق آویخت و سوار بر اسبش شد و رفت.

اگیل به خانه بازگشت، سپر را دید و پرسید که این گنج از آنِ کیست. به او گفتند که آینار آمده و این را برای تو آورده است. پس اگیل گفت: «برود به جهنم! فکر می‌کند همه‌ی شب را بیدار خواهم ماند تا برای سپرش شعری بگویم؟ اسبم را بیاورید، می‌روم که او را بکُشم.» آینار از بختش چنان زود راه افتاده بود که میان او و اگیل به‌کفایت فاصله افتاده بود. پس اگیل بازگشت و به تصنیف شعری در خصوص هدیه‌ی آینار نشست.(۵۴)

▮▮▮▮▮

به این ترتیب، هدیه دادنِ رقابتی هیچ‌کس را به معنای واقعی کلمه برده‌ی دیگری نمی‌کند؛ صرفاً رابطه‌ی آبرو داشتن در برابر دیگری در میان است. بااین‌حال مردمانی هستند که آبرو برای‌شان همه‌چیز است.

اصلی‌ترین دلیل برای ناتوانی از بازپرداخت بدهی، خصوصاً بدهی آبرو، این بود که چنین بحرانی به این دلیل پیش می‌آمد که اشراف اصلاً دارودسته‌ی خود را به همین ترتیب جمع می‌کردند. فی‌المثل، قانون مهمان‌نوازی در جهان باستان تأکید داشت که هر مسافری را باید اطعام کرد، سکنی داد و همچون مهمانی نجیب با او رفتار کرد؛ اما فقط برای زمانی محدود. اگر مهمان نمی‌رفت، تبدیل به تحت‌الحمایه‌ای صرف می‌شد. محققان تاریخ بشری از نقش این طفیلیان بسیار غفلت ورزیده‌اند. در ادوار گوناگون ــ از امپراتوری روم تا چین قرون وسطی ــ احتمالاً مهم‌ترین رابطه، دست‌کم در شهرها، رابطه‌ی قیمومت بوده است. هر محتشمی خود را در محاصره‌ی چاکران، چاپلوسان، نان‌خوران دائم سفره‌های شبانه و اقسام

دیگری از ملازمانِ به‌اختیار می‌یافت. نمایش‌نامه‌ها و اشعار این دوران مملو از چنین شخصیت‌هایی هستند.(۵۵) به همین ترتیب در بیش‌تر تاریخ بشر، محترم بودن و متوسط‌الحال بودن معنایش این بود که باید صحبت را با رفتن در به در از خانه‌ی این ولی‌نعمت محلی به آن یکی و کرنش کردن به آن‌ها بگذرانی. تا امروز هم، هر وقت آدم‌های نسبتاً ثروتمند و قدرتمند احساس کنند نیازمند شبکه‌ی حامیان هستند، نظام‌های قیمومت غیررسمی هنوز سر برمی‌آورند؛ ممارستی که به‌خوبی در بخش‌هایی از سواحل مدیترانه، خاورمیانه و امریکای لاتین مستند شده است. به نظر می‌آید که چنین روابطی عیناً شامل ترکیبی از هر سه اصلی هستند که در طول این فصل ترسیم‌شان می‌کردم؛ با وجود این، پژوهشگران بر این سعی مُصرند که چنین روابطی را به زبان مبادله و بدهی صورت‌بندی کنند.

و اما آخرین مثال: در مجموعه‌ای که در سال ۱۹۷۱ با نام هدایا و غنایم به چاپ رسید جستار کوتاهی به قلم لورن بلاکسترِ انسان‌شناس می‌خوانیم راجع‌به بخشی روستایی در پیرنه‌ی فرانسه که بیش‌تر ساکنانش کشاورزند. همه‌ی ساکنان تأکید زیادی بر اهمیت یاری متقابل دارند؛ عبارتی که در زبان محلی برایش به کار می‌برند «خدمت کردن» است. آدم‌هایی که در یک جماعت زندگی می‌کنند باید مراقب همدیگر باشند و وقتی همسایگان‌شان به دردسر می‌افتند مداخله کنند. اساس اخلاقیات جمعی همین است؛ در واقع، با وجود چنین چیزی است که می‌فهمیم اصلاً جماعتی وجود دارد. تا این‌جا خیلی هم خوب. اما لورن بلاکستر بعد از این می‌گوید وقتی کسی لطفی به دیگری می‌کند که به طور خاص بزرگ است، یاری متقابل تبدیل به چیز دیگری می‌شود:

> اگر مردی در کارخانه‌ای سراغ رئیس برود و از او کار بخواهد و رئیس برایش کاری پیدا کند، این مصداق خدمت کردن است. کسی که به او کار می‌دهند ممکن است هیچ‌وقت این خوبی رئیس را جبران نکند، اما می‌تواند احترامش را به او نشان دهد، یا شاید هدیه‌ای نمادین از باغچه‌اش به او بدهد. اگر برای هدیه‌ای عوض طلب شود و جبرانش ممکن نباشد، بازپرداخت آن از طریق پشتیبانی و قدردانی خواهد بود.(۵۶)

بـه ایـن ترتیـب هم‌یاری به نابرابری می‌لغـزد. رابطه‌ی قیم و تحت‌الحمایه به این ترتیب به وجود می‌آید. نقداً دیدیم که چه‌طور به وجود می‌آید. من این بند خاص را از نوشته‌ی باکستر برگزیدم چون عبارت‌بندی نویسنده بسیار غریب اسـت. این بند تضاد درونی دارد. رئیس به مرد لطفی می‌کند. مرد نمی‌توانـد ایـن لطـف را جبران کند. بنابراین، مـرد کمک رئیس را این‌طور جبـران می‌کنـد که گه‌گاه با سـبدی از گوجه‌های باغچـه‌اش به خانه‌ی او مـی‌رود و احتـرام خـود را به او نشـان می‌دهد. پس بالاخره وضع چیسـت؟ مرد می‌تواند کمک رئیس را جبران کند یا نمی‌تواند؟

شکارچی گراز دریایی در کتاب پیتر فرویخن بی‌شک می‌دانست که اوضاع از چه قرار اسـت. آوردن سـبد گوجه فقط معادل گفتن «ممنونم» اسـت. این راهی بود که شـخص نشـان دهد نمک‌گیر طرف دیگر اسـت، در واقع هدایا برده ساخته‌اند، همان‌طور که تازیانه‌ها سگ می‌سازند. حال رئیس و مستخدمش انسان‌هایی به‌کلی متفاوت هستند. مسئله این است که از هر جهت دیگری که نگاه کنیم این دو را نمی‌توان آدم‌هایی اساساً متفاوت دانسـت. به احتمال زیاد هر دو مردان فرانسـوی میان‌سـال هسـتند، پدران خانواده، شهروندان جمهوری که در موسیقی، ورزش و خوراک سلیقه‌ی مشابهی دارند. این دو بایستی برابر باشند. در نتیجه حتی گوجه‌فرنگی‌ها، که واقعاً نشانه‌ی بازشناسی وجود دَینی هستند که هیچ‌گاه نمی‌تواند بازپرداخت شود، باید پیشکش شوند، انگار که خود همین پیشکش نوعی بازپرداخت اسـت؛ پرداخت سـود وامی اسـت که همه می‌خواهند وانمود کنند روزی بازپرداخت خواهد شـد، و به این ترتیب بار دیگر این دو عضو جامعه را به جایگاه برابر شایسته‌شان بازخواهد گرداند.(۵۷)

(این که لطفی که در حق فرد تحت‌الحمایه شده این است که برایش در کارخانـه‌ای کار پیـدا کرده‌انـد خیلی گویاسـت، چون ظاهر امر با وقتی که خود فرد در کارخانه کار پیدا می‌کند فرق چندانی ندارد. قرارداد کارگر مزدبگیر، ظاهراً، قراردادی آزاد میان دو طرف برابر است؛ اما توافقی میان دو طرف برابر است که در آن توافق کرده‌اند که باری یکی از طرفین باید ساعت بزند و از لحظه‌ی همان ساعت زدن دیگر آن برابری برقرار نیست.(۵۸) در

این‌جا قانون تا حد کمی این مشکل را به رسمیت می‌شناسد؛ یعنی به همین دلیل است که تأکید می‌کند شما نمی‌توانید برابری خود را برای همیشه بفروشید. چنین ترتیباتی فقط جایی قابل‌قبول هستند که قدرتِ رئیس مطلق نباشد، محدود به زمان کاری باشد و شما حق قانونی فسخ قرارداد را داشته باشید و به این ترتیب بتوانید موقعیت برابر خود را در هر زمانی بازیابید.)

به نظرم این توافق بین برابرها به منظور این‌که (دست‌کم برای مدتی) دیگر برابر نباشند بسیار مهم است. این توافق جوهر همان چیزی است که ما «بدهی» می‌خوانیم.

▮▮▮▮▮

پس بدهی چیست؟

بدهی چیز بسیار خاصی است و حاصل موقعیت بسیار خاصی هم هست. نخست مستلزم رابطه‌ای میان دو فرد است که یکدیگر را موجودات اساساً متفاوتی در نظر نیاورند؛ دو نفری که دست‌کم بالقوه برابر باشند، کسانی که از وجوهی که واقعاً مهم است برابر هستند، ولی درحال‌حاضر در وضعیت برابری نیستند؛ بااین‌حال راهی وجود دارد که این وضع را برطرف کنند.

چنان که دیده‌ایم، هدیه دادن مستلزم برابری خاصی در منزلت دو طرف است. به همین دلیل است که استاد اقتصاد ما، اگر کسی که خیلی بالارتبه‌تر یا خیلی دون‌رتبه‌تر از اوست به شام دعوتش کند، اصلاً احساس نمی‌کند که مجبور است او هم متقابلاً طرف را به شام دعوت کند؛ احساس نمی‌کند به لحاظ شرافتی مدیون اوست. وقتی پولی وام داده می‌شود، تنها شرط لازم این است که هر دو طرف به لحاظ قانونی موقعیت برابری داشته باشند (شما نمی‌توانید به بچه یا مجنون پول قرض بدهید. خب، می‌توانید، اما دادگاه‌ها برای پس گرفتنش به شما کمکی نمی‌کنند). بدهی‌های قانونی ــ برخلاف دیون اخلاقی ــ وجه انحصاری دیگری نیز دارند. برای مثال، می‌توان آن‌ها را بخشید، چیزی که در خصوص دیون اخلاقی همیشه ممکن نیست.

معنایش این است که چیزی چون بدهیِ اصالتاً غیرقابل‌پرداخت وجود ندارد. اگر هیچ راهی نبود که خودمان را از این وضع خلاص کنیم، دیگر آن را «بدهی» نمی‌نامیدیم. می‌توان تصور کرد که حتی روستاییِ فرانسوی هم زندگی ولی‌نعمتش را نجات دهد یا برنده‌ی لاتاری شود و کارخانه را بخرد. حتی وقتی از این حرف می‌زنیم که «مجرم باید بدهی خویش را به جامعه بپردازد»، حرف‌مان این است که او کار وحشتناکی کرده که باعث شده منزلت برابری که در قانون متعلق به حقوق طبیعی هر شهروندی در این جامعه است از او سلب شود؛ بااین‌حال می گوییم این «بدهی» است، چون می‌توان آن را بازخرید، می‌توان آن برابری را بازآورد، حتی اگر هزینه‌اش اعدام با تزریق سم باشد.

در زمانی که بدهی هنوز بازپرداخت نشده باشد، منطق رابطه‌ی سلسله‌مراتبی هنوز برقرار است. هیچ معامله‌به‌مثلی در کار نیست. همان‌طور که هر کس که زمانی زندانی بوده است می‌داند، اولین مطلبی که زندانبان به آدم می‌فهماند این است که هیچ‌کدام از چیزهایی که در زندان می گذرد ربطی به عدالت ندارد. به همین ترتیب، برخورد بدهکار و بستانکار مانند ایستادن دهقان در برابر اربابِ زمین‌دار است. در این‌جا قانونِ تقدم برقرار است. اگر شما برای بستانکارتان از باغچه‌تان گوجه بیاورید، هیچ‌وقت چیزی در عوضش به شما نمی‌دهد. گرچه ممکن است متوقع شود که شما باز هم این کار را برایش بکنید. اما همیشه فرض بر این است که این موقعیت به‌نوعی غیرطبیعی است، چون بدهی واقعاً باید بازپرداخت شود.

به همین دلیل هم هست که بدهی‌های واقعاً غیرقابل‌پرداخت چنان موقعیت‌های دشوار و دردناکی پدید می‌آورند. از آن‌جا که بدهکار و بستانکار در نهایت برابر هستند، اگر بدهکار نتواند آن کاری را بکند که لازمه‌ی بازیافتن برابری‌اش است، بی‌شک مشکلی دارد؛ لاجرم این گناه اوست.

اگر به ریشه‌شناسی لغات متداول برای «بدهی» در زبان‌های اروپایی بنگریم، این امر روشن می‌شود. بسیاری از این لغات مترادف «خطا» یا «گناه» هستند: درست همان‌طور که مجرم بدهکار جامعه است، بدهکار نیز همواره

به‌نوعی مجرم به شمار می‌آید.(۵۹) به گفته‌ی پلوتارک، در کرت باستان رسم بود قرض گیرندگان وانمود کنند که دارند پول را از کیسه‌ی وام‌دهنده می‌دزدند. پلوتارک برایش سؤال پیش می‌آید که چرا؟ شاید «به این دلیل که اگر از بازپرداخت بازمانند، بشود به تعدی متهم و به‌شدت مجازات‌شان کرد.»(۶۰) از همین روست که در بسیاری از ادوار تاریخ بدهکاران معسر را زندانی، یا حتی ــ در اوایل جمهوری روم ــ اعدام می‌کردند.

بنابراین بدهی مبادله‌ای است که تکمیل نشده است.

از این نتیجه می‌شود که بدهی اکیداً مخلوق معامله‌به‌مثل است و ربط چندانی با سایر اقسام اخلاقیات (کمونیسم با نیازها و توان‌هایش؛ سلسله‌مراتب با رسوم و کیفیاتش) ندارد. حقیقت آن است که اگر عزم‌مان را در این خصوص جزم کنیم (چنان که برخی می‌کنند) می‌توانیم استدلال کنیم که کمونیسم موقعیت بدهکاری متقابل مدام است، یا استدلال کنیم که رابطه‌ی سلسله‌مراتبی برساخته از بدهی‌های غیرقابل‌پرداخت است. اما آیا این همان داستان قدیمی نیست، یعنی از این فرض که همه‌ی تعاملات انسانی باید، بنا به تعریف، نوعی از مبادله باشد آغاز می‌کنیم، و بنا بر این فرض، قدری کار ذهنی می‌کنیم تا نتایج لازم را اثبات کنیم؟

نه، همه‌ی تعاملات انسانی اقسامی از مبادله نیستند. فقط برخی از تعاملات انسانی مبادله‌اند. مبادله مشوق شیوه‌ی خاصی از درک روابط انسانی است. زیرا مبادله مستلزم برابری است، اما همچنین مستلزم جدایی نیز هست. درست وقتی که پول دست‌به‌دست می‌شود، وقتی که بدهی فسخ می‌شود، برابری بازمی‌آید و هر دو طرف می‌توانند راه خود را بگیرند و بروند و دیگر هیچ کاری با هم نداشته باشند.

بدهی چیزی است که بین دو فرد اتفاق می‌افتد: وقتی رخ می‌دهد که دو طرف چون هنوز برابر نیستند نمی‌توانند راه‌شان را بگیرند و بروند و از هم جدا شوند. اما این رخداد زیر سایه‌ی برابری غایی صورت می‌بندد. چون به‌هرحال حصول آن برابری به‌خودی‌خود دلیل رابطه داشتن این دو را از میان می‌برد، و همین‌طور هر چیز جالبی را که در بین‌شان ممکن است رخ دهد.(۶۱) در واقع آن برابری هر چیز انسانی‌ای را که بین آدم‌ها اتفاق

می‌افتـد از بیـن می‌بـرد ــ حتی اگر دلالت این حرف آن باشـد که همه‌ی روابط انسانی دست‌کم عنصری خُرد از جنایت، گناه یا شرم در خود دارند.

بـرای زنـان قبیلـه‌ی تیـو که پیش از این در همین فصل به آن‌ها اشـاره کردیم این مسئله‌ی بزرگی نبود. در واقع این زنان با اطمینان یافتن از این‌که همه قدری به همدیگر بدهکارند، جامعه‌ای انسانی را شکل می‌دادند، حتی اگر جامعه‌ای بسیار شکننده بود؛ شبکه‌ی ظریفی که از تعهد به برگرداندن سه تخم‌مرغ یا سبدی بامیه ساخته شده بود و پیوندهایش تجدید و بازسازی می‌شد، و هر کدام از این پیوندها را هر زمان می‌شد باطل کرد.

آداب و نزاکـت خـود ما هم چندان متفاوت نیسـتند. مثلاً این عادت جامعـه‌ی امریکایـی را در نظـر آورید که مدام می‌گویند «لطفاً» و «ممنون از شـما». گفتـن ایـن حرف‌ها را اغلب مبنـای اخلاقیات می‌دانند: مدام کـودکان را ملامـت می‌کنیـم که چرا فراموش می‌کننـد این‌ها را بگویند، درسـت همان‌طور که نگهبانان اخلاق جامعه ــ مثلاً معلمان و کشیشـان ــ مدام این را به دیگران گوشزد می‌کنند. اغلب فکر می‌کنیم که این عادات جهانی‌اند، اما همان‌طور که آن مرد اینوئیت روشن کرد، این‌طور نیست.(۶۲) این هم مانند بسیاری از تعارفات روزانه‌مان، نوعی دموکراتیک کردن عاداتی است که زمانی جزء احترامات اربابی بودند: اصرار بر این‌که با همگان به شیوه‌ای رفتار کنیم که زمانی افراد فقط با اربابان و کسانی مانند ایشان، که در سلسله‌مراتب بالاتر بودند، رفتار می‌کردند.

شاید در همه‌ی موارد هم وضع این‌طور نباشد. تصور کنید در اتوبوسی شـلوغ هسـتیم و دنبال صندلی می‌گردیم. مسـافر دیگری کیفش را جابه‌جا می‌کند تا جایی برای‌مان باز کند؛ ما لبخند می‌زنیم، سـری تکان می‌دهیم یا ادای دیگری درمی‌آوریم که سـپاس خود را برسـانیم. یا شـاید واقعاً هم بگوییم «ممنون از شما.» این کارها صرفاً تصدیق انسانیت مشترک است: وقتی این کارها را می‌کنیم، تصدیق می‌کنیم کسـی که جا باز کرده صرفاً یک مانع جسـمانی نبوده بلکه انسـان اسـت، و نشان می‌دهیم واقعاً قدردان کسی هستیم که ممکن است دیگر هیچ‌وقت نبینیمش. وقتی به کسی در آن طرف میز می‌گوییم «لطفاً نمک‌دان را به من بده»، یا وقتی نامه‌بر برای

امضا کردن رسید می‌گوید «ممنون از شما»، هیچ‌کدام از این‌ها عموماً مصداق ندارد. این‌ها را ما هم تعارفات بی‌معنا می‌دانیم و هم درعین‌حال مبنای اخلاقیات جامعه می‌شماریم. بی‌اهمیت بودن ظاهری‌شان را می‌توان با این واقعیت قیاس کرد که، علی‌الاصول، تقریباً هیچ‌کس نیست که در هر موقعیتی از گفتن «لطفاً» و «متشکرم» پرهیز کند ــ حتی کسانی که ممکن نیست بگویند «ببخشید» یا «عذر می‌خواهم».

در واقع در انگلیسی «please» [= لطفاً] مختصرشده‌ی «if you please» [= اگر لطف کنید] یا «if it pleases you» [= اگر مطبوع‌تان باشد] است ــ در بیش‌تر زبان‌های اروپایی هم همین‌طور است (مشابهش اصطلاح فرانسوی «si il vous plait» و اصطلاح اسپانیولی «por favor» است). معنای لفظی اصطلاح این است که «شما مجبور به این کار نیستید.» «نمکدان را به من بده. منظورم این نیست که مجبوری بدهی!» اما این درست نیست؛ اجباری اجتماعی در کار است و تقریباً اجتناب از آن ممکن نیست. اما تعارفات معمولاً مشتمل بر تبادل افسانه‌های مؤدبانه‌اند (به زبانی کم‌تر مؤدبانه، مشتمل بر دروغ‌اند). وقتی از کسی می‌خواهید نمکدان را به شما بدهد، درعین‌حال به او دستور هم می‌دهید؛ با الصاق کلمه‌ی «لطفاً» می‌گویید که این دستور نیست. ولی در واقع هست.

در زبان انگلیسی، «thank you» [= ممنون از شما] از «think» [= فکر می‌کنم] مشتق شده است. معنای آن اصالتاً این است: «کاری را که برایم می‌کنید به یاد خواهم داشت» ــ که معمولاً حقیقت ندارد ــ اما در زبان‌های دیگر (در پرتغالی «obrigado» مثال خوبی است) اصطلاحی که معمولاً به کار می‌رود مطابق اصطلاح انگلیسی «much obliged» [= بسی مدیونم] است ــ معنای واقعی‌اش این است که «به شما مدیونم.» کلمه‌ی فرانسوی «merci» گویاتر است: این واژه از «mercy» [= رحم] می‌آید؛ مثل همان کلامی که وقتی طلب ترحم می‌کنید می‌گویید؛ با گفتن این کلمه به طور نمادین خود را در ید قدرت ولی‌نعمت‌تان می‌گذارید ــ بالاخره بدهکار، هر چه باشد، مجرم است.(۶۳) گفتن «you are welcome» [= خوش آمدید] یا «it's nothing» [= چیزی نیست / قابلی ندارد]

(به فرانسوی «de rien»، به اسپانیولی «de nada») ـ که دومی این امتیاز را دارد که اغلب به معنای حقیقی هم درست است ـ راهی است برای اطمینان دادن به کسی که نمکدان را به دستش می‌دهید تا خیالش راحت باشد در دفتر خیالی حساب اخلاقی نامش را در ستون بدهکاران نمی‌نویسید. به همین ترتیب با گفتن «my pleasure» [= با کمال میل] دارید می گویید که «نه، در اصل، این طلب است نه بدهی؛ شما به من لطف کردید چون وقتی خواستید نمکدان را بدهم، فرصتی برایم فراهم کردید که کاری بکنم که به‌خودی‌خود مطبوع بود!»(۶۴)

رمزگشایی از حسابانِ بدهی («من یکی بدهکارت هستم»، «نه تو بدهی به من نداری»، «واقعاً اگر کسی بدهکار باشد من هستم»، به مثابه‌ی حساب نگه داشتنی که در آن انبوهی از مداخل بی‌نهایت خرد را در ستون‌های بی‌پایان ضبط و بعد حک می کنیم) کمک می کند بهتر بفهمیم که چرا این نوع چیزها را اغلب نه جوهر اخلاقیات بلکه جوهر ادب طبقه‌ی متوسط می‌دانند. حقیقت آن است که امروزه حساسیت‌های طبقه‌ی متوسط بر جامعه غالب شده است. اما هنوز هم کسانی هستند که ممارستِ این اخلاقیات را غریب می‌یابند. کسانی که در بالای جامعه هستند اغلب احساس می کنند که احترام در درجه‌ی اول متعلق به بالاترین‌های سلسله‌مراتب اجتماع است و به نظرشان احمقانه می‌رسد که نامه‌بر و شاطر مکرراً با یکدیگر مثل اربابان زمین‌دار رفتار می کنند. در سر دیگر طیف، کسانی که در اروپا در مناطقی رشد کرده‌اند که محیط‌های «مردمی» خوانده می‌شود ـ شهرهای کوچک، محلات فقیر، هر جایی که هنوز فرض بر آن است که مردمی که با هم دشمن نباشند معمولاً مراقب یکدیگر هستند ـ در واقع اغلب این را اهانت‌آمیز می‌بینند که مدام به آن‌ها گفته شود که این بخت را دارند که بتوانند به عنوان پیشخدمت و راننده تاکسی کارشان را درست انجام ندهند یا برای مهمان چای نیاورند. به عبارت دیگر، اصرار ادب طبقه‌ی‌متوسطی بر این است که با هم برابریم، اما این تأکید را به طریق بسیار خاصی به انجام می‌رساند. این اخلاقیات از یک سو وانمود می کند که هیچ کس به هیچ کس دستور نمی‌دهد (یاد مأمور

حراست تنومندی بیفتید که در یک فروشگاه سر راه کسی قرار می گیرد که می خواهد به محل ممنوعی وارد شود و به او می گوید: «می‌توانم کمک‌تان کنم؟»)؛ از سوی دیگر، با همه‌ی رفتارهای آن چیزی که «کمونیسم پایه» خواندم به گونه‌ای رفتار می کند که گویی همه‌ی آن‌ها نوعی مبادله هستند. در نتیجه، جامعه‌ی طبقه‌ی‌متوسطی، مثل محله‌های قبیله‌ی تیو، باید در خلق مدام باشد؛ خلق روابط لحظه‌ای متقاطع مبتنی بر بدهی‌ای که، مثل بازی سایه‌هایی که مدام می‌آیند و می‌روند، پیوسته یکدیگر را فسخ می کنند.

همه‌ی این‌ها ابداعات نسبتاً جدیدی هستند. عادت به گفتن همواره‌ی «لطفاً» و «ممنون از شما» نخست طی انقلاب تجاری قرون شانزدهم و هفدهم پا گرفت؛ در میان طبقه‌ی متوسطی که عمده‌ترین گویندگانش بودند. این زبان زبانِ ادارات، فروشگاه‌ها و دفاتر بوده و طی پانصد سال گذشته با این نهادها در سرتاسر جهان منتشر شده است. این نحو سخن گفتن همچنین صرفاً یکی از نشانه‌های فلسفه‌ی گسترده‌تری نیز هست، یعنی مجموعه‌ای از فرضیه‌ها در خصوص این‌که انسان‌ها چه هستند و چه دَینی به همدیگر دارند؛ فرضیاتی که امروزه چنان رسوخ عمیقی کرده‌اند که نمی‌توانیم ببینیم‌شان.

▮▮▮▮▮

گاهی در آستانه‌ی یک عصر تاریخی نو، برخی جان‌های روشن‌ضمیر می‌توانند پیامدهای کامل آن‌چه را در شرف وقوع است ببینند؛ و برخی اوقات به گونه‌ای می‌بینند که نسل‌های بعد نمی‌توانند ببینند. اجازه دهید این فصل را با متنی از چنین شخصی به پایان برم. در حوالی دهه‌ی ۱۵۴۰ در پاریس، فرانسوا رابله ــ راهبِ از رهبانیت برگشته، پزشک و محقق حقوق ــ متنی را تصنیف کرد و آن را در سومین کتاب از مجموعه‌ی بزرگ خود، زندگانی گارگانتوا و پانتاگروئل، گنجاند؛ متنی که بعداً به نام «در ستایش بدهی» مشهور شد.

رابله این ثناگویی را در دهان پانورگی می گذارد؛ محققی سرگشته و مردی که در معرفت به متون باستانی فضلی بی کران داشت و به گفته‌ی

خودش «شصت و سه راه برای پول درآوردن می‌شناخت که شریف‌ترین و معمول‌ترینش سرقت بود.»(۶۵) پانتاگروئل، غول خوش‌قلب، قیمومت پانورگی را پذیرفته بود و حتی برایش مستمری مناسبی هم در نظر گرفته بود، اما باز هم نگران بود که پانورگی مثل آب خوردن پول خرج کند و تا بینی در قرض فرورود. پانتاگروئل از پانورگی می‌پرسد آیا بهتر نیست که بتواند قرض‌هایش را بپردازد؟

پانورگی با وحشت پاسخ می‌دهد: «خدا قدغن کرده است که زمانی بدهکار نباشم!» در واقع بدهی اساس فلسفه‌ی اوست:

> همیشه چیزی را به کسی مدیون باش، در این صورت او همواره به درگاه خدا دعا می‌کند که تو را سلامت بدارد و عمری پُربرکت و طولانی داشته باشی. طلبکارت، از ترس این که آن‌چه را به تو قرض داده از کف بدهد، همیشه پیش هر هم‌نشینی از تو به‌نکویی یاد خواهد کرد؛ همواره به دنبال این خواهد بود که برایت وام‌دهندگان جدید فراهم کند تا بتوانی از آن‌ها قرض بگیری و بدهی او را بپردازی و چاله‌ی او را با خاک دیگران پُر کنی.(۶۶)

از هر چه بگذریم، طلبکارانت همواره دعا می‌کنند که تو پول‌دار شوی، مثل بردگان باستانی که قرار بود در ختم ارباب‌شان قربانی شوند. وقتی برای طول عمر و سلامتش دعا می‌کردند، واقعاً از ته دل همین را می‌خواستند! علاوه‌براین، بدهکار بودن آدمی را خداگونه می‌کند، چون کسی می‌شوی که می‌تواند از هیچِ مطلق چیزی (پول، طلبکاران آرزومندِ نکوحالی‌ات را) بسازی.

> از این هم بدتر: بدهکاری پیوند و اتصالی است بین سما و ارض (که برقراری‌اش مختص حفظ تبار آدمی است، و بدون آن همه‌ی نوع بشر به‌زودی منهزم می‌شدند) و به اعتقاد علما همه‌چیز از همین پیوند حیات یافته است، پس اگر نمی‌توانستم در تمام عمرم بدهکار باشم که خودم را نثار قدیس بوبِلینِ مهربان می‌کردم.
>
> حقیقتِ بدهکاری واقعاً همین است، مفهوم و صورت جهانی را به‌روشنی در ذهن خود بیاورید که در آن اصلاً نه بدهکاری باشد و نه طلبکاری ــ فرض کنید سی‌امین جهان تخیلی مترودوروس باشد. عالمی محروم از بدهی!

اجرام سماوی در افلاک دیگر حرکت منظمی نخواهند داشت: همه‌چیز به هم می‌ریزد. سیاره‌ی مشتری، با این حساب که دَینی به زحل ندارد، او را از فلک خود می‌راند و با زنجیره‌ی هومری‌اش همه‌ی عقول، خدایان، آسمان‌ها، دیوها، جنّیان، قهرمانان، شیاطین، زمین، دریا و همه‌ی عناصر را معلق می‌کند... ماه تاریک و سرخ می‌شود؛ چرا دیگر خورشید باید نورش را با ماه تقسیم کند؟ هیچ تکلیفی ندارد. خورشید دیگر بر زمین چنین جهانی نخواهد تابید؛ اجرام سماوی دیگر هیچ تأثیر خوبی بر زمین نخواهد گذاشت.

هیچ تقسیم کیفیتی میان عناصر نخواهد بود، نه تبدّلی، نه هیچ انتقالی، هیچ کس خود را به دیگری متعهد نخواهد دید؛ هیچ عنصری چیزی به دیگری قرض نداده است. دیگر آبی از زمین برنمی‌آید، آبی هم بخار نمی‌شود و به آسمان نمی‌رود؛ از آسمان آتش نمی‌خیزد و آتش زمین را گرم نخواهد کرد. زمین جز هیولا، تایتان‌ها و غول‌ها نخواهد زاد. باران نخواهد بارید، نور پرتویی نخواهد تاباند، باد نخواهد وزید و دیگر نه تابستانی خواهد بود نه پاییزی، لوسیفر بندهایش را خواهد گسست و به همراه غضب و انتقام و شیاطین شاخ‌دار از قعر دوزخ یورش خواهد آورد و بر آن خواهد شد که خدایان ملل علیا و سفلی را از آشیانه‌های بهشتی‌شان بیرون کند.

و به‌علاوه، اگر آدمیان هیچ بدهی‌ای به همدیگر نداشته باشند، «زندگی چیزی بهتر از نزاع سگ‌ها نخواهد بود»: جدالی پُراضطراب.

از میان آدمیان هیچ‌یک به نجات دیگری برنخواهد خواست؛ فریاد «یاری‌ام کنید»، «سوختم»، «غرق می‌شوم» و «قتل» ثمری نخواهد داشت! کسی به کمک نخواهد آمد. چرا؟ چون هیچ‌چیزی در گرو ندارد: و هیچ کس را هم دَینی به او نیست. هیچ کسِ دیگری با سوختنش، کشتی‌شکستگی‌اش، سقوطش یا مرگش چیزی نمی‌بازد. او قرضی ندارد. و از آن پس هم نخواهد داشت.

مختصر این که ایمان، امید و نکوکاری از این جهان محو خواهد شد.

پانورگی ــ مردی بی‌خانواده که تمام کارش در زندگی قرض گرفتن پول‌های زیاد و خرج کردن‌شان بود ــ همچون نبی جهانی ظاهر می‌شود که داشت تازه ظهور می‌کرد. منظر او البته چشم‌انداز بدهکاری ثروتمند بود، نه بدهکاری که برای عجز از بازپرداخت سزاوار این است که به سیاه‌چاله‌ای طاعون‌زده بیندازندش. بااین‌حال، چیزی که پانورگی توصیف می‌کند

استنتاجی منطقی است، برهان خلفی است که رابله مانند همیشه با لجاجتِ سرخوشانه‌اش بر مبنای فرضیاتی در خصوص جهان ارائه می‌دهد؛ جهانی برساخته از مبادلاتی که پشت تعارفات مطبوع بورژوایی ما پنهان است (و رابله از این جهان بیزار بود؛ کتابش هم اساساً آمیزه‌ای است از فضل کلاسیک‌دانی که به هزل آمیخته).

و حرفش راست است. اگر اصرار داشته باشیم که همه‌ی تعاملات انسانی را همچون موضوعات دادوستد بین آدمیان تعریف کنیم، آن‌گاه همه‌ی روابط جاری انسانی فقط ممکن است به شکل بدهی درآیند. بدون این بدهی‌ها هیچ‌کس چیزی را مرهون دیگری نیست. جهان بدون بدهی به آشوب نخستین بازمی‌گردد، جنگ همه علیه همه؛ هیچ‌کس کم‌ترین مسئولیتی در قبال دیگری احساس نمی‌کند؛ واقعیت ساده‌ی انسان بودن بی‌اهمیت است؛ جملگی تبدیل به سیارات منفردی می‌شویم که حتی توان بقا در مدار خویش را هم نداریم.

پانتاگروئل درکی از این‌ها ندارد. احساسات او در این خصوص را، به قول خودش، در سطری از پولس رسول می‌توان خلاصه کرد: «به احدی چیزی را مدیون نشوید، جز محبت کردن به یکدیگر.»(۶۷) سپس با لحنی انجیلی اعلام می‌کند: «و تو را از بدهی‌های دیون گذشته‌ات رهایی خواهیم داد.»

پانورگی پاسخ می‌دهد: «جز سپاس چه می‌توانم گفت؟»

فصل شش
بازی با آمیزش و مرگ

وقتی به بررسی تاریخ متعارف نظریه‌ی اقتصادی برمی‌گردیم، چیزی که خودنمایی می‌کند این است که چیزهای زیادی را حذف کرده‌اند. تقلیل دادن همه‌ی زندگی انسانی به مبادله نه‌فقط به این معناست که همه‌ی شکل‌های دیگر تجربه‌ی اقتصادی (روابط سلسله‌مراتبی، کمونیسم) کنار گذاشته می‌شود، بلکه همچنین این پیامد قطعی را دارد که اکثریت بزرگی از نوع بشر که مردان بالغ نیستند، و بنابراین موجودیت هرروزه‌شان را به‌سختی می‌توان به موضوع دادوستد اشیا به قصد سودیابی تقلیل داد، به پس‌زمینه رانده می‌شوند.

به این ترتیب است که به دیدگاهی بهداشتی در خصوص شیوه‌ی واقعی کسب‌وکار می‌رسیم. جهان پاکیزه‌ی مغازه‌ها و فروشگاه‌های بزرگ اساساً محیطی متعلق به طبقه‌ی متوسط است. اما چه در بالا و چه در پایین این نظام، یعنی چه نزد سرمایه‌گذاران و چه تبهکاران این نظام، معاملات به طریقی صورت می‌گیرد که تفاوت تامی با شیوه‌های معامله‌ی اعضای قبیله‌ی بومیان استرالیایی گونوینگگو یا قبیله‌ی بومیان برزیلی نامبیکوارا

ندارد؛ دست‌کم تا جایی که آمیزش، مواد مخدر، موسیقی، عرضه‌ی چشم‌گیر خوراکی‌ها و احتمالاً خشونت نقش بازی می‌کنند.

مورد نیل بوش (برادر جُرج دبلیو بوش) را در نظر بگیرید که طی روند طلاق از همسرش پذیرفت که با زنان دیگری بوده و به این ترتیب به همسرش خیانت کرده است؛ زنانی که ادعا می‌کرد وقتی به قصد ملاقات‌های تجاری در تایلند و هنگ‌کنگ به سر می‌برده، به طوری اسرارآمیز در اتاق هتلش سبز می‌شدند.

> یکی از وکلای همسرش اشاره کرد: «قبول کنید خیلی جالب‌توجه است که مردی در اتاق هتلش را باز کند و ببیند زنی در اتاق است و بعد هم با او بیامیزد.»
> بوش که پذیرفته بود بارها در موقعیت‌های گوناگون این اتفاق برایش افتاده است پاسخ داد: «خیلی غیرمعمول بود.»
> «آیا روسپی بودند؟»
> «نمی‌دانم.»(۱)

در واقع، وقتی موضوع ردوبدل پول‌های بزرگ در میان است این چیزها جزء معمولی ماجرا هستند.

با این ملاحظه، اصرار اقتصاددانان به این‌که حیات اقتصادی با تهاتر آغاز شده به نحو رقت‌انگیزی تخیلی است؛ یعنی مثلاً با مبادله‌ی معصومانه‌ی پیکان با عمود خیمه، که طی آن هم هیچ‌کس در موقعیت تجاوز، تحقیر یا شکنجه‌ی هیچ‌کس دیگری نبوده و به همین طریق هم ادامه یافته است.

در نتیجه، تاریخ‌هایی که در این خصوص روایت می‌کنیم پُر از سوراخ‌اند و زنان در آن‌ها، بی‌هیچ توضیحی، به‌ناگه از ناکجا ظاهر می‌شوند، مثل زنان تایلندی که در اتاق بوش ظاهر می‌شدند. بندی را به یاد آورید که در فصل سوم از نوشته‌ی فیلیپ گریرسنِ سکه‌شناس راجع‌به پول در قانون بربرها نقل کردیم:

> در قوانین ولزی جبران خسارت در درجه‌ی اول براساس گاو محاسبه می‌شد

و در قوانین ایرلندی براساس گاو و کنیز (کومال)، و در هر دو قانون استفاده‌ی فراوانی از فلزات گران‌بها شده بود. در قوانین ژرمنی این محاسبات عمدتاً براساس فلزات قیمتی انجام می‌شد...(۲)

چه‌طور می‌شود این را خواند و در همان نخستین سطر ناگهان متوقف نشد؟ «کنیز»؟ معنی‌اش «برده» نیست؟ (هست.) در ایرلند باستان، بردگان مؤنث چنان فراوان و مهم بودند که به عنوان وجه رایج از آن‌ها استفاده می‌کردند؟ چگونه چنین اتفاقی افتاد؟ و اگر از این‌جا بخواهیم خاستگاه‌های پول را بشناسیم، آیا واقعیتی که با آن مواجه‌ایم این نیست که مردم یکدیگر را به عنوان وجه رایج، با تمام بهره و ارزشش، استفاده می‌کردند؟(۳) با وجود این هیچ‌یک از منابعی که در خصوص پول نوشته شده‌اند توجه چندانی به این مسئله ندارد. به نظر می‌آید که در زمان برقراری قوانین مدون بربرها کنیزکان دیگر دادوستد نمی‌شدند، بلکه فقط ارزش‌شان به عنوان واحد محاسبه به کار می‌رفت. بااین‌حال قاعدتاً در زمانی دادوستد هم می‌شده‌اند. این زنان که بودند؟ چگونه به بردگی گرفته شده بودند؟ آیا در جنگ اسیر شده بودند، والدین‌شان آن‌ها را فروخته بودند یا با بدهکاری به بردگی افتاده بودند؟ آیا از اقلام تجاری عمده بودند؟ ظاهراً پاسخ به همه‌ی این پرسش‌ها آری است، اما به‌سختی بیش از این می‌توان گفت چون تاریخ این موضوع عمدتاً نانوشته مانده است.(۴)

یا بیایید به تمثیل غلام بی‌گذشت رجوع کنیم. «چون چیزی نداشت که [بدهی خود را] ادا نماید، آقایش امر کرد که او را با زن و فرزندانش و تمام مایملک او بفروشند و طلب را وصول کنند.» چگونه چنین اتفاقی افتاد؟ توجه کنید که در این‌جا حتی صحبت از خدمت در عوض بدهکاری نیست (او نقداً غلام طلبکار خویش بود)، بلکه ماجرا بردگی آشکار است. چگونه فرقی میان زن و فرزندان مرد با احشام او و کاسه‌وکوزه‌ی او نمی‌گذاشتند ــ و آن‌ها را نیز همچون دارایی‌هایی در نظر می‌گرفتند که در زمان ناتوانی از بازپرداخت بدهی قابل نقد کردن بودند؟ آیا برای مردی

در فلسطین قرن نخست میلادی عادی بود که بتواند همسرش را بفروشد؟ (نبود.)(۵) اگر مرد مالک همسرش به شمار نمی‌رفت، چرا شخص دیگری اجازه داشت زن را در صورت ناتوانی مرد از بازپرداخت بدهی‌اش بفروشد؟

همین را می‌شود در خصوص داستان نحمیا هم پرسید. نمی‌شود اضطراب پدری را نادیده گرفت که می‌بیند بیگانگان دخترش را می‌برند. از سوی دیگر همچنین می‌توان پرسید: چرا خودش را نمی‌بردند؟ دختر که بدهکار آن‌ها نبود.

در جوامع سنتی معمول نبود که پدران بتوانند فرزندان خود را بفروشند. این کاری است که تاریخ بسیار خاصی دارد: این ممارستی است که درست در زمانی که شاهد ظهور مستندات وجود پول، بازار و وام‌های بهره‌دار هستیم در تمدن‌های کشاورزی بزرگ، از سومر تا روم و چین، آغاز می‌شود؛ بعداً و به‌تدریج، این کار همچنین در مناطق اطراف شهرها که بردگانِ این تمدن‌ها را تأمین می‌کردند نیز شروع شد.(۶) علاوه‌براین، اگر شواهد تاریخی را بررسی کنیم، به نظر می‌رسد دلایل کافی در دست داریم که باور آوریم حساسیتی که بر سر شرافت پدری وجود دارد همان چیزی است که تعریف‌کننده‌ی «سنت» خاورمیانه‌ای و مدیترانه‌ای است که خود آن هم در کنار قدرت پدر برای بیگانه ساختن فرزندش پدید می‌آید؛ یعنی بیگانه‌سازی فرزند در مقام واکنش به آن‌چه مخاطرات بازار می‌دانستند. همه‌ی این‌ها ظاهراً خارج از مرزهای تاریخ اقتصاد رخ داده است.

کنار گذاشتن همه‌ی این‌ها فریب‌کارانه است، نه‌فقط از آن‌رو که اصلی‌ترین منظورهای کاربرد پول در گذشته را نادیده می‌گیرد، بلکه همچنین به این دلیل که دید روشنی در خصوص حال به ما نمی‌دهد. از هر چه بگذریم، آن زنان تایلندی‌ای که به نحوی اسرارآمیز در اتاق نیل بوش ظاهر می‌شدند که بودند؟ تقریباً به‌قطع می‌توان گفت فرزندانِ والدین بدهکار بوده‌اند. به احتمالی، خودشان بدهکارانی بوده‌اند که در ازای بازپرداخت بدهی خدمت می‌کرده‌اند.(۷)

بااین‌حال تمرکز بر صنعت آمیزش جنسی ممکن است گمراه‌کننده باشد. در گذشته نیز مانند امروز، بیش‌تر زنانی که برده‌ی بدهی بودند بخش

بزرگ اوقات خود را به دوزندگی، آشپزی و مستراح‌شویی می‌گذراندند. حتی در کتاب مقدس هم زنهاری که در فرمان دهم می‌آید می‌گوید: «بر زن همسایه‌ات طمع مورز» [(تثنیه ۵:۲۱)] که به‌وضوح به شهوت راجع نیست (زنا پیش‌تر در فرمان ششم [(تثنیه ۵:۱۸)] ممنوع شده است)، بلکه به چشم‌انداز گرفتن او به عنوان برده‌ی بدهی نظر دارد ــ به عبارت دیگر، به عنوان خدمتکاری که حیاط‌شان را بروبد و رخت‌های‌شان را بشوید.(۸) در اکثر این مواقع بهره‌کشی جنسی اغلب اتفاقی رخ می‌داد (معمولاً نامشروع بود و گاهی هم که اتفاق می‌افتاد اهمیت نمادین داشت). علاوه‌براین، همین که بتوانیم برخی چشم‌بندهای معمول‌مان را کنار بگذاریم، می‌توانیم ببینیم که اوضاع طی حدود پنج‌هزار سال اخیر خیلی کم‌تر از آن‌که دوست داریم باور کنیم تغییر کرده است.

▮▮▮▮▮

این چشم‌بندها وقتی مسخره‌تر می‌شوند که به متون انسان‌شناسانه‌ای می‌نگریم که در خصوص موضوعی که به طور معمول «پولِ بدوی» می‌خوانند نوشته شده‌اند؛ یعنی پولی که در محل‌هایی با آن مواجه شده‌اند که نه دولتی وجود دارد و نه بازاری، چه صدف سرخ‌پوست‌های ایروکویی باشد، چه پول پارچه‌ای افریقایی، یا پرهایی که در جزیره‌ی سلیمان استفاده می‌کنند، و کشف می‌کنیم که چنین پول‌هایی تقریباً منحصراً برای انواعی از مبادلات استفاده می‌شوند که اقتصاددانان دوست ندارند راجع‌به آن حرف بزنند.

در واقع اصطلاح «پول بدوی» دقیقاً به همین دلیل اصطلاحی گمراه‌کننده است، چون این‌طور القا می‌کند که گویی با شکل خام وجوه رایج امروزی سروکار داریم. ولی این دقیقاً همان چیزی است که پیدایش نمی‌کنیم. اغلب، این وجوه را اصلاً برای خریدوفروش هیچ‌چیزی استفاده نمی‌کردند.(۹) در عوض، این‌ها برای خلق، محافظت و یا در حالت دیگر برای صحه گذاشتن بر روابط میان مردم استفاده می‌شوند: برای ترتیب دادن ازدواج، تثبیت این‌که چه کسی پدر فرزندان است، برای خواباندن نزاع‌ها،

تسلی دادن سوگواران در عزاداری‌ها، طلب بخشایش در جنایت‌ها، چانه‌زنی در توافق‌هـا و جلـب حمایـت پیـروان؛ تقریبـاً هـر کاری جـز خریدوفروش سیب‌زمینی و بیل و خوک و جواهر.

این وجوه اغلب بسیار مهم بوده‌اند، تا جایی که می‌توان گفت حیات اجتماعی حول دادن و گرفتن این چیزها شکل می‌گرفته است. بااین‌حال، ایـن اقـلام به‌وضـوح تلقی کاملاً متفاوتی را از چیسـتی پـول، یا در حقیقت اقتصاد، رقم می‌زنند. به همین دلیل بر آن شدم تا به آن‌ها عنوان «پول‌های اجتماعـی» بدهـم و اقتصادهایـی را کـه از ایـن وجـوه اسـتفاده می‌کننـد «اقتصادهای انسـانی» بنامم. منظورم از وضع این اصطلاحات این نیسـت که این جوامع لزوماً به هر طریق انسانی‌تر هستند (برخی بسیار انسان‌دوست هسـتند: برخی دیگرشـان فوق‌العاده بی‌رحم)، بلکه مقصودم این است که این‌ها نظام‌های اقتصادی‌ای هسـتند که دغدغه‌شـان در وهله‌ی نخسـت نه انباشت ثروت بلکه خلق، تخریب و بازسازمان‌دهی روابط انسان‌هاست.

به لحاظ تاریخی، اقتصادهای تجاری ــ یا آن‌گونه که امروزه دوست داریـم بنامیم‌شـان، اقتصادهـای بازار ــ نسـبتاً نوآمده‌انـد. در بیش‌تر تاریخ بشر، اقتصادهای انسانی غالب بودند. پس برای این‌که حتی بتوانیم نوشتن یک تاریخی اصیل در خصوص بدهی را شروع کنیم باید ابتدا بپرسیم در اقتصادهـای انسـانی مردمـان چـه نوع بدهی و چه نوع اعتبـارات و دیونی را می‌انباشـتند؟ و زمانـی که اقتصادهای انسـانی جای خـود را به اقتصادهای تجاری دادند یا مسخّر آن‌ها شدند، چه اتفاقی افتاد؟ این راه دیگر طرح این سؤال است که «چگونه تکالیف صرف تبدیل به بدهی می‌شوند؟» اما این فقط به معنای طرح سؤالی انتزاعی نیست، بلکه به معنای بررسی تاریخی به قصد بازسازی آن چیزی است که در واقع رخ داده.

این همان کاری اسـت که در دو فصل بعدی خواهم کرد. نخسـت نگاهی به نقش پول در اقتصادهای انسانی می‌کنم، سپس شرح می‌دهم که وقتی اقتصادهای انسـانی به‌ناگاه در مدارهای اقتصادهای تجاری بزرگ‌تر ادغـام شـدند چـه بر سرشـان آمد. تجارت بـردگان افریقایی یکـی از موارد بررسـی اسـت که به طور خاص فاجعه‌بار بودن این وضع را نشـان می‌دهد.

سپس در فصل بعدی به ظهور آغازین اقتصادهای تجاری در تمدن‌های نخستین اروپا و خاورمیانه خواهم پرداخت.

پول همچون جایگزینی ناکافی

جالب‌ترین نظریه‌ای که در خصوص منشأ پول ارائه شده نظریه‌ای است که اخیراً اقتصاددانِ بعداً انسان‌شناس‌شده‌ی فرانسوی، فیلیپ روسپاب، مطرح کرده است. درحالی که کار او در جهان انگلیسی‌زبان عمدتاً ناشناخته مانده، نظریه‌اش بسیار خلاقانه است و مستقیماً هم به مسئله‌ی ما مربوط می‌شود. استدلال روسپاب این است که «پول بدوی» اصالتاً وسیله‌ای برای بازپرداخت هیچ نوع بدهی‌ای نبوده است. این پول راهی بود برای بازشناسی وجود بدهی که امکان پرداختش نبود. استدلال او درخور توجه دقیق است.

در بیش‌تر اقتصادهای انسانی، پول اولاً و اصالتاً برای ترتیب دادن ازدواج استفاده می‌شود. ساده‌ترین و احتمالاً معمول‌ترین راه برای این کار این بود که از این پول به عنوان چیزی که «شیربها» [تحت‌اللفظی: عروس‌بها] خوانده می‌شد استفاده کنند: خانواده‌ی خواستگار شماری دندان سگ یا خرمُهره، یا حلقه‌ی برنجی یا هر آن چیزی را که در آن محل پول اجتماعی شمرده می‌شود به خانواده‌ی دختر تقدیم می‌کردند، و ایشان نیز دخترشان را به زنی به آن‌ها می‌دادند. به‌سادگی می‌توان فهمید چرا ممکن است این کار را به عنوان خریدن زن تفسیر کنند، و بسیاری از صاحب‌منصبان استعماری در افریقا و اقیانوسیه در اوایل قرن بیستم واقعاً همین فکر را می‌کردند. این ماجرا به رسوایی کشید و در سال ۱۹۲۶ جامعه‌ی ملل وارد این بحث شد که این کار را به عنوان شکلی از برده‌داری ممنوع کند. انسان‌شناسان اعتراض کردند. در واقع توضیح دادند که این مثل خریدن یک گاو نر ــ یا حتی یک جفت صندل ــ نیست. اول این که وقتی شما گاوی را می‌خرید در قبال خود گاو مسئولیتی ندارید. چیزی که دارید می‌خرید در واقع حق

استفاده از گاو به هر طریقی است که مطلوب شما باشد. ازدواج به کل متفاوت است، زیرا شوهر معمولاً به همان اندازه در قبال همسرش مسئولیت دارد که زن در قبال او دارد. ازدواج راهی برای بازآرایی مجدد روابط میان آدم‌هاست. دوم این که اگر شما واقعاً زنی را می‌خریدید، می‌توانستید او را بفروشید. در آخر این که اهمیت غایی پرداخت شیربها به منزلت فرزندان آن زن مربوط می‌شود: اگر این‌جا چیزی خریده می‌شود، این حق است که مرد فرزندان آن زن را فرزند خود بخواند.(۱۰)

انسان‌شناسان بحث را بردند و از سر وظیفه‌شناسی برای «شیربها» یا «بهای عروس» عنوان جدید «ثروت عروس» را وضع کردند. اما هیچ‌گاه واقعاً به این سؤال جواب ندادند که در اجرای این رسم چه رخ می‌دهد؟ وقتی خانواده‌ی خواستگار اهل فیجی دندان نهنگی را پیشکش می‌کنند تا زنی را به آن‌ها بدهند، آیا این پیش‌پرداختی است برای کاری که زن در کشت مزرعه‌ی همسر خواهد کرد؟ یا آیا مرده‌های زاده‌ی رحم آن زن را از پیش می‌خرد؟ یا این صرفاً نوعی تشریفات است، مثل پول ناچیزی که در هنگام عقد قرارداد ردوبدل می‌شود؟ به عقیده‌ی روسپاب، هیچ‌کدام از این‌ها نیست. دندان نهنگ هر قدر هم ارزشمند باشد نوعی پرداخت به شمار نمی‌رود. در حقیقت تبادلش صحه گذاشتن بر این است که کسی دارد چیزی را می‌طلبد که چنان ارزش بی‌همتایی دارد که هرگونه پرداختی در برابرش ناممکن است. تنها پرداخت مناسب در برابر هدیه گرفتن یک زن هدیه دادن زنی دیگر است؛ تا زمانی که این بازپرداخت انجام شود، تنها کاری که می‌شود کرد بازشناسی این بدهی بزرگ است.

■■■■■

در مواقعی خواستگاران همین قول را آشکارا به زبان می‌آورند. قبیله‌ی تیو در نیجریه‌ی مرکزی را که نقداً به‌اختصار به آن‌ها پرداختیم در نظر آورید. بیش‌تر اطلاعات ما از این قبیله به میانه‌ی قرن بیستم برمی‌گردد، یعنی زمانی که هنوز در سلطه‌ی استعماری بریتانیا بودند.(۱۱) در آن زمان همگان مُصر بودند که ازدواج درست باید به شکل تبادل خواهران باشد. مردی خواهر

خودش را به زنی به مردی دیگر می‌دهد، آن مرد هم با خواهر این داماد که در حکم برادر نویافته‌اش است ازدواج می‌کند. این یک ازدواج کامل است، چون تنها چیزی که واقعاً می‌توان در ازای زنی داد زنی دیگر است.

روشن است که حتی اگر همه‌ی خانواده‌ها هم شمار برابری برادر و خواهر می‌داشتند، باز اوضاع چنان به‌خوبی پیش نمی‌رفت که این کار انجام شود. مثلاً فرض کنید من با خواهر شما ازدواج می‌کنم اما شما نمی‌خواهید با خواهر من ازدواج کنید (چون مثلاً دوستش ندارید یا چون او فقط پنج‌ساله است). در این صورت شما «حامی» او می‌شوید، یعنی مدعی حقِ به زنی دادن او به دیگری هستید ــ مثلاً به کسی که واقعاً دوست دارید با خواهرش ازدواج کنید. این نظام به‌سرعت به مجموعه‌ی پیچیده‌ای از مناسبات می‌انجامد که در آن محتشم‌ترین مردان تبدیل به حامیان شمار زیادی از «صغیران» می‌شوند که اغلب در ناحیه‌ی وسیعی پراکنده‌اند؛ مردان این صغیران را با هم تاخت می‌زنند یا دادوستدشان می‌کنند و در این روند شمار زیادی همسر برای خودشان جمع می‌کنند، درحالی که مردان نابرخوردارتر نهایتاً خیلی دیر می‌توانند ازدواج کنند یا شاید اصلاً ازدواج نکنند.(۱۲)

وسیله‌ی دیگری نیز وجود داشت. مردم تیو دسته‌های حلقه‌ی برنجی را به عنوان معتبرترین وجهِ در جریان خود به کار می‌بردند. فقط مردان این حلقه‌های برنجی را به عنوان زینت استفاده می‌کردند، و این حلقه‌ها هیچ‌گاه برای خرید اشیا در بازار به کار نمی‌رفتند (در بازار زنان غالب بودند)؛ در عوض، حلقه‌های برنجی فقط در ازای چیزهایی مبادله می‌شدند که مردان برای آن‌ها اهمیت بالاتری قایل بودند: احشام، اسب، عاج، عناوین آیینی، درمان‌های پزشکی، طلسم‌های جادویی. چنان که آکیگا سای، قوم‌نگاری که این مردمان را مطالعه کرده است، می‌گوید، این امکان وجود داشت که با حلقه‌های برنجی کسی زن بگیرد ولی باید تعداد فراوانی از آن‌ها را فراهم می‌آورد. باید دو یا سه دسته از این حلقه‌ها را به والدین آن زن می‌دادید تا خواستگاری‌تان محرز می‌شد؛ سپس وقتی عاقبت او را می‌دزدیدید (این ازدواج‌ها همیشه اول به صورت ربودن عروس ترتیب داده

می‌شدند)، برای آرام کردن مادرش، که خودش را عصبانی نشان می‌داد و می‌خواست بداند چه شده است، باید چند دسته حلقه‌ی برنجی دیگر هم می‌دادید. معمولاً پنج دسته‌ی دیگر هم باید به حامی دختر می‌دادید تا دست‌کم موقتاً وضع پیش‌آمده را بپذیرد، و وقتی زن بچه می‌زایید، باید باز هم حلقه‌های بیش‌تری به والدینش می‌دادید تا بختی داشته باشید که آن‌ها شما را به عنوان پدر فرزندان دخترشان بپذیرند. این‌ها ممکن بود باعث شوند که والدین دختر راحت‌تان بگذارند، اما برای همیشه باید به حامی دختر چیزی می‌دادید، چون هیچ‌وقت نمی‌توانستید حق داشتن زنی را با پول کسب کنید. همه می‌دانستند که تنها چیزی که شما می‌توانید به طریق مشروع در عوض گرفتن زنی بدهید زن دیگری است. تا وقتی که چنین اتفاقی بیفتد، همه به این استدلال ملتزم می‌مانند که شما روزی زنی در عوض خواهید داد. تا آن زمان، چنان که قوم‌نگاری به‌ایجاز گفته است، «بدهی ممکن نیست هیچ‌گاه به‌تمامی پرداخت شود.»(۱۳)

بنا به نظر روسپاب، در واقع مردمان تیو منطق مضمر شیربها را در همه‌ی عرصه‌ها عیان می‌کنند. خواستگاری که شیربها می‌پردازد هرگز به معنای این نیست که در ازای گرفتن زن، یا حتی در ازای داشتن حق ادعا بر فرزندان او، پول می‌دهد. اگر چنین بود، معنایش این بود که حلقه‌های برنجی، دندان نهنگ، صدف‌های خرمُهره یا حتی احشام به طریقی معادل یک انسان می‌شوند، که بنا بر منطق اقتصاد انسانی آشکارا پوچ است. فقط یک انسان ممکن است هم‌سنگ انسانی دیگر شمرده شود. از این گذشته در این‌جا، وقتی داشتیم راجع‌به ازدواج حرف می‌زدیم، در خصوص چیزی حرف می‌زدیم که از یک جان انسانی بیش‌تر است: راجع‌به انسانی حرف می‌زدیم که همچنان می‌تواند زندگی‌های جدید به وجود آورد.

مطمئناً بسیاری از کسانی که شیربها می‌پردازند، مانند مردمان تیو، به‌روشنی همه‌ی این‌ها را می‌دانند. پول شیربها برای تسویه کردن بدهی نیست، بلکه به‌نوعی تصدیق وجود بدهی‌ای است که با پول نمی‌شود صافش کرد. اغلب هر دو طرف دست‌کم بر سر این افسانه‌ی محترمانه می‌مانند که روزی بالاخره این بدهی به‌نوعی پس داده خواهد شد: مثلاً

این کـه قبیلـه‌ی خواسـتگار عاقبـت یکـی از زنانش را، شـاید حتـی دختر یا نـوه‌ی همـان زن را، بـه یکـی از مـردان قبیله‌ی آن زن زاینـده خواهد داد. یا شـاید ترتیباتی برای نگه‌داری از فرزندانش در کار بیاید؛ شـاید قبیله‌ی زن سرپرستی یکی از فرزندان او را بگیرد. حالت‌های ممکن بی‌انتهایند.

■■■■■

به این ترتیب، چنان که روسپاب می گوید، پول همچون «جانشین حیات» به عرصه می‌آید.(۱۴) می‌توان آن را بازشناسی بدهیِ جانی نامید. این به نوبه‌ی خود توضیح می‌دهد که چرا همواره همان نوع خاص از پول که برای ترتیب دادن ازدواج به کار می‌رود برای پرداخت دیه (یا «خون‌بها»)، چنان که برخی می‌نامند) هم استفاده می‌شود: پول به خانواده‌ی قربانی داده می‌شود تا جلوِ خون‌خواهی را بگیرد یا فیصله‌اش دهد. در این‌جا خاستگاه‌ها حتی واضح‌تر هـم هسـتند. از یک سـو یکـی از طرفین دندان نهنگ یـا حلقه‌ی برنجی به خویشاوندان مقتول می‌دهد تا تصدیق کند که آن‌ها به خانواده‌ی قربانی یک زندگـی بدهکارنـد. از سـوی دیگر، دنـدان نهنگ یا حلقه‌ی برنجی به هیچ معنایی، و هرگز، از دست دادن مقتول را برای خانواده‌اش جبران نمی‌کند. مطمئناً هیچ‌یک از کسانی که چنین چیزی را تقدیم چنان خانواده‌ای می کنند هرگز آن اندازه کودن نیست که فکر کند هر اندازه پولی هم که فرضاً داده باشد با ارزش پدر، خواهر یا فرزند کسی «معادل» می‌شود.

پس در این‌جا هم پرداخت پول در درجه‌ی نخست و مهم‌تر از هر چیز تصدیق این است که کسی چیزی را بدهکار است که بسیار ارزشمندتر از پول است.

در مـورد خون‌خواهـی، دو طرف همچنین آ گاه‌اند که حتی به انتقام کُشـتن نیـز، گرچـه دسـت‌کم مطابق اصل جـان در برابر جان اسـت، واقعاً جبران‌کننـده‌ی غـم و انـدوه بازماندگان قربانی نیسـت. ایـن آ گاهی اجازه می‌دهد امکانی برای فیصله دادن بی‌خشونت ماجرا فراهم شود. با وجود این حتی در این‌جا نیز، مانند مورد ازدواج، باز هم این احساس در کار است که حل حقیقی مسئله صرفاً به طور موقت به تعویق افتاده است.

ممکن است این مثال مفید باشد. در میان مردمان نوئر طبقه‌ی خاصی از کاهنان هستند که تخصص‌شان وساطت در خون‌خواهی است، و در متون از آن‌ها به عنوان «رئیس پوست‌پلنگی» یاد می‌شود. اگر مردی مرد دیگری را بکُشد، فوراً به یکی از سکونتگاه‌های ایشان پناه می‌برد، چون برای این سکونتگاه‌ها نوعی تقدس غیرقابل‌نقض قایل‌اند: حتی خانواده‌ی مرد مقتول، که بنا بر شرافت مقید به انتقام قتل هستند، می‌دانند که نمی‌توانند به آن‌جا وارد شوند، مبادا پیامدهای هولناکی داشته باشد. بنا به شرح کلاسیک اوانزپریچارد، رئیس پوست‌پلنگی فوراً وساطت می‌کند تا مذاکره برای فیصله دادن دعوا بین خانواده‌های قاتل و قربانی را آغاز کند، و این کاری ظریف است، چون خانواده‌ی قربانی همواره در آغاز مذاکره را قبول نمی‌کنند:

> رئیس ابتدا دنبال این می‌گردد که خانواده‌ی قاتل چه احشامی دارند و آماده‌ی پرداخت چه چیزی به عنوان غرامت هستند... سپس به دیدار خانواده‌ی مقتول می‌رود و از آن‌ها می‌خواهد که احشام خانواده‌ی قاتل را در عوض جانش بپذیرند. آن‌ها همیشه رد می‌کنند، چون پافشاری بر این نکته با شرافت‌شان گره خورده است، اما معنای خودداری‌شان این نیست که نمی‌خواهند غرامت را بپذیرند. رئیس هم این را می‌داند و به ایشان اصرار می‌کند که بپذیرند، حتی تهدیدشان می‌کند که اگر کوتاه نیایند لعنت‌شان می‌کند...(۱۵)

خویشاوندان دورتر فشار می‌آورند و مسئولیت‌های همگان را در قبال جامعه‌ی بزرگ‌تر یادآور می‌شوند و متذکر می‌شوند که دست زدن به خون‌خواهی بارز چه مشکلاتی برای بستگان بی‌گناه پیش خواهد آورد، و سرانجام پس از نمایشی بزرگ از استنکاف و پافشاری بر این‌که قبول هر تعداد دام در عوض جان پسر یا برادر اهانت‌بار است، معمولاً با اکراه این تاوان را می‌پذیرند.(۱۶) در واقع حتی وقتی که مشکل به لحاظ نظری فیصله یافته باشد، حقیقتاً باز هم فیصله پیدا نکرده است ـــ معمولاً سال‌ها طول می‌کشد تا تعداد دامی را که قرار است به‌تاوان داده شود جمع کنند، و حتی وقتی این غرامت پرداخت شد، دو طرف دعوا باز هم از یکدیگر دوری می‌کنند،

«خصوصاً در رقص‌ها، چون ممکن است به گاه شورمندی، فقط همین که با کسی از خویشاوندان مقتول تنه بزنند باعث شود نزاعی سر بگیرد، چون آسیبی که وارد شده هیچ‌گاه بخشیده نشده و این حساب عاقبت باید با جانی صاف شود.»(۱۷)

پس ماجرای خون‌بها هم خیلی شبیه شیربهاست. پول بدهی را صاف نمی‌کند. فقط یک جان می‌تواند در ازای جانی دیگر پرداخت شود. در بهترین حالت کسانی که خون‌بها می‌پردازند با پذیرش وجود این دَین و اصرار بر این که آرزو داشتند که کاش می‌توانستند آن را بپردازند، حتی با وجود این که می‌دانند این کار ناممکن است، می‌توانند اجازه یابند که موضوع را برای همیشه در تعلیق نگه دارند.

نیم‌کره آن طرف‌تر، می‌توانیم ببینیم که لوئیس هنری مورگان چگونه به توصیف سازوکار پیچیده‌ی فیصله‌ی دعوا میان شش ملت ایروکویی می‌پردازد که دِقیقاً برای اجتناب از همین وضع طراحی شده است. وقتی مردی به دست دیگری به قتل می‌رسید:

> پس از ارتکاب قتل، فوراً قبایلی که دو طرف متعلق به آن‌ها بودند سروقت ماجرا می‌آمدند و جِد بلیغی می‌کردند تا به آشتی برسند، مبادا این اتفاق که شخصی بوده به پیامدهایی مصیبت‌بار بینجامد.
>
> نخستین شوری که می‌کردند راجع‌به این بود که آیا قاتل می‌خواهد به جرمش اعتراف کند یا نه و تاوان می‌دهد یا نه. اگر او آماده‌ی پذیرش این امور بود، شورا فوراً به نام او گردن‌بندی از صدف سفید را به شورای قبیله‌ی دیگر می‌فرستاد، که نتیجتاً حاوی پیغامی بود. سپس شورای دیگر می‌کوشید خانواده‌ی مقتول را آرام کند، هیجان‌شان را بخواباند و به آن‌ها بقبولاند که گردن‌بند صدفی را به نشانه‌ی بخشایش بپذیرند.(۱۸)

این‌جا هم شبیه به مورد نوئرها، بسته به منزلت قربانی و ماهیت جرم، برنامه‌ریزی پیچیده‌ای صورت می‌گیرد که دقیقاً چند ذرع صدفِ به‌رشته‌درآمده باید پرداخت شود. در این‌جا هم مانند مورد نوئرها همگان تأکید دارند که این کار به منزله‌ی پرداخت بهای جان مقتول نیست. ارزش صدف‌ها به‌هیچ‌وجه معادل ارزش جان فرد کُشته‌شده نیست:

> پیشکش صدف‌های سفید نه به منزله‌ی پرداخت تاوان جانِ مرد مُرده، بلکه به معنای اعترافی تأسف‌آمیز به وقوع جنایت بود، به همراه درخواست بخشایش. این پیشکش در واقع پیشنهاد صلح بود که دوستان دو طرف بر پذیرشش تأکید می‌کردند...(۱۹)

در واقع در بسیاری از موارد هم راهی برای دست‌کاری این نظام وجود داشت تا پرداخت خون‌بهایی را که به منظور تخفیف خشم و اندوه بستگان مقتول صورت می‌گرفت به راهی برای خلق زندگی‌ای جدید تبدیل کنند که به یک معنا جایگزین جانی می‌شد که تلف شده بود. در میان نوئرها به طور معمول باید چهل رأس دام برای خون‌بها می‌پرداختند. اما این معادل مبلغ معمول برای شیربها نیز بود. منطقش این بود: اگر مردی پیش از آن که بتواند ازدواج کند و فرزندی به جا بگذارد کُشته شود، طبیعی است که روحش خشمگین خواهد بود. در نتیجه‌ی قتل امکان ابدیت یافتن از او سلب شده است. بهترین راه‌حل این است که از دام‌هایی که به خون‌بها داده شده‌اند استفاده شود و برایش «همسر روحی» بجویند: همسری که رسماً به ازدواج مرد مُرده درمی‌آید. برخی اوقات او زوجِ یکی از برادرهای مقتول می‌شد، برخی اوقات می‌گذاشتند با هر که خود می‌خواهد زندگی کند؛ چندان مهم نبود که چه کسی او را باردار کند، چون به‌هرحال پدر فرزندان آن زن به شمار نمی‌رفت. هر فرزندی را که آن زن می‌آورد فرزند روحِ مقتول می‌شمردند؛ و در نتیجه فرض می‌کردند هر پسری از میان این فرزندان به طور خاص موظف است روزی انتقام او را بگیرد.(۲۰)

نوئرها ظاهراً در عداوت بسی سرسخت‌تر بوده‌اند. روسپاب مثال‌هایی از جاهای دیگر دنیا می‌آورد که از این هم گویاترند. مثلاً در میان بدویان افریقای شمالی برخی اوقات پیش می‌آید که تنها راه فیصله بخشیدن به دشمنی این بوده است که خانواده‌ی قاتل دختری را به نزدیک‌ترین خویشاوند مقتول ــ مثلاً برادرش ــ به زنی بدهند. اگر آن دختر برای آن مرد پسری می‌آورد، به آن پسر نام عموی مقتولش را می‌دهند و در جامع‌ترین معنای کلمه فرض می‌کنند که جایگزین اوست.(۲۱) به این ترتیب، مردمان

ایروکویی که تبارشان از مادر منتقل می‌شود زنان را مبادله نمی‌کنند. در عوض رهیافت دیگری دارند که مستقیم‌تر است. اگر مردی بمیرد ــ حتی بر اثر سوانح طبیعی ــ خویشان شوهرش ممکن است «نامش را بر قالیچه‌ای بگذارند» و کمربندهایی از صدف می‌فرستند تا مقدمه‌ای باشد برای اقدام به جشن نبرد که می‌تواند به حمله به دهکده‌ی دشمن و اسیر گرفتن از آن‌ها بینجامد. اسیر را ممکن است تا سرحد مرگ شکنجه کنند یا، اگر کدبانوهای قبیله بر سر رحم باشند، او را می‌پذیرند (البته هیچ‌وقت معلوم نمی‌شود که هستند یا نه؛ اندوه عزاداری نیرنگ‌باز است): این پذیرش با آویختن گردن‌بندی از صدف بر شانه‌های او مشخص می‌شود، و از این‌جا نام مرد مُرده را بر او می‌گذارند و او را از همان لحظه به ازدواج همسر قربانی درمی‌آورند، مالک دارایی او به شمارش می‌آورند و به هر طریق، در عمل، همان‌گونه که آن مرد مُرده بود با او برخورد می‌کنند.(۲۲)

همه‌ی این مثال‌ها صرفاً مؤید منظور اصلی روسپاب هستند، یعنی این‌که مبادله‌ی پول را در اقتصادهای انسانی اولاً و بالذات به مثابه‌ی تصدیق وجود بدهی‌ای می‌توان دانست که قابل‌بازپرداخت نیست.

به یک معنا این نظر بسیار یادآور نظریه‌ی بدهی ازلی است: پول از بازشناسی بدهی مطلق به چیزی برمی‌آید که به شما حیات بخشیده است. تفاوتش این است که به جای تخیل چنین بدهی‌ای میان فرد و جامعه، یا شاید میان فرد و گیتی، در این‌جا بدهی‌ها را در شبکه‌ی دوتایی از روابط تصور می‌کنند: تقریباً هر کسی در چنین جوامعی در رابطه‌ی بدهکاری مطلق با کس دیگری است. مسئله این نیست که ما مدیون «جامعه» هستیم. در این‌جا اگر هم مفهوم «جامعه» وجود داشته باشد ــ و معلوم نیست وجود داشته باشد ــ جامعه همان بدهی‌های ماست.

بدهی خونی (قوم لِه‌لِه)

واضح است که این تلقی ما را با همان مسئله‌ی آشنا مواجه می‌کند: چگونه

همان نشانه‌ای که وضع شده است تا اعترافی باشد بر این که نمی‌توان بدهی را بازپرداخت تبدیل به نوعی پرداخت می‌شود که با آن می‌توان بدهی را تخفیف داد؟ این‌جا شاید اصلاً مسئله بدتر از قبل به نظر برسد.

در واقع مسئله این نیست. شواهد مربوط به افریقا به‌روشنی نشان می‌دهند که چنین چیزهایی رخ می‌دهند؛ گرچه پاسخی که می‌دهند قدری ناراحت‌کننده است. برای نشان دادن این معنا لازم است به یکی دو جامعه با تمرکز بیش‌تری نگاه کنیم.

با پرداختن به قوم افریقایی له‌له آغاز می‌کنم، مردمانی که در دهه‌ی ۱۹۵۰، یعنی در زمانی که مری داگلاس در موردشان تحقیق می‌کرد، توانسته بودند اصول پرداخت بدهی خونی را به اصول سازمان‌دهی کلیت جامعه‌ی خود تبدیل کنند.

در آن زمان قوم له‌له، که مشتمل بر ده‌هزار نفر بودند و در سرزمینی در امتداد رودخانه‌ی کاسای در کنگوِ بلژیک زندگی می‌کردند و همسایگان ثروتمندتر و جهان‌وطن‌ترشان، اقوام کوبا و بوشونگ، آن‌ها را مردمانی خشن و عقب‌مانده به حساب می‌آوردند. زنان قوم له‌له ذرت و مانیوک [= کاساو] می‌کاشتند؛ مردان‌شان خود را شکارچیانی دلیر می‌دانستند اما بیش‌تر اوقات به بافتن و دوختن تن‌پوش‌هایی با برگ‌های نخل می‌پرداختند. این لباس‌ها همان چیزی بودند که آن ناحیه را به آن می‌شناختند. این البسه نه‌فقط به عنوان هر پوششی استفاده می‌شدند، بلکه صادر هم می‌شدند: قوم له‌له خود را تأمین‌کننده‌ی لباس منطقه می‌دانستند و با مردم منطقه لباس مبادله می‌کردند تا اقلام تجملی‌تر بگیرند. این بافته‌ها در بین خودشان حکم وجه رایج را داشت. اما باز هم در بازارها استفاده نمی‌شد (بازاری در آن‌جا وجود نداشت)، و آن‌گونه که مری داگلاس کشف کرد و پذیرش این کشف اصلاً برایش راحت نبود، در داخل دهکده نمی‌شد با این بافته‌ها غذا، ابزار، ظروف یا تقریباً هیچ‌چیز دیگری گرفت.(۲۳) این بافته‌ها اساساً پول اجتماعی بودند.

دادن هدایای غیررسمیِ ساخته‌شده از بافته‌های برگ نخل در همه‌ی روابط اجتماعی جریان دارند: بین شوهر و زن، پسر و مادر، پسر و پدر. این هدایا

در موقعیت‌های تنش به عنوان پیشنهاد صلح به کار می‌روند؛ این هدایا داده می‌شوند تا قهر را به آشتی بدل کنند یا تبریک کسی را به کسی برسانند. همچنین هدایای رسمی هم از این برگ نخل بافته می‌شوند که اگر از دادن‌شان غفلت کنند با خطر گسسته شدن روابط اجتماعی مواجه می‌شوند. مردی که به بزرگ‌سالی برسد باید به پدر خود بیست دست لباس بدهد. در غیر این صورت شرم می‌کند که برود و از پدرش خواهش کند که در برآوردن مخارج ازدواج کمکش کند. مرد باید برای هر زایمان هم بیست دست لباس به زنش بدهد...(۲۴)

این بافته‌ها همچنین برای مخارج و پرداخت‌های متعدد و نیز پرداخت به درمانگران استفاده می‌شوند. به این ترتیب، برای مثال، اگر زنی به شوهرش خبر دهد که کسی می‌خواسته بر او فتنه کند، رسم بر این است که مرد بیست بافته برای وفاداری‌اش به او بدهد (این کار لازم نیست ولی انجام ندادنش را قطعاً نابخردانه می‌دانند)؛ اگر زناکاری به دام افتد، انتظار می‌رود پنجاه تا صد بافته به شوهرِ زن بدهد؛ اگر شوهر و فاسق پیش از فیصله‌ی دعوا با نزاع‌شان آرامش دهکده را به هم بزنند، هر یک باید دو بافته برای جبران بپردازد و به همین ترتیب.

هدایا هر چه بالاتر برویم افزایش می‌یابند. جوانان معمولاً هدایای کوچکی از جنس همین بافته‌ها به پدر و مادر و عموهای‌شان می‌دهند تا از آن‌ها قدردانی کنند. این هدایا ماهیتاً سلسله‌مراتبی هستند: یعنی هیچ‌وقت کسانی که هدیه می‌گیرند قرار نیست معامله‌به‌مثل کنند. در نتیجه، مسن‌ترها، و خصوصاً مردان مسن‌تر، معمولاً چیز زیادی از این بافته‌ها در دست‌شان نمی‌ماند، و مردان جوان، که هیچ‌گاه نمی‌توانند به اندازه‌ی تکافوی نیازهای‌شان از این منسوجات ببافند، هر وقت لازم می‌شود تعداد قابل‌توجهی از این بافته‌ها بپردازند مجبورند به سراغ مسن‌ترها بروند: مثلاً وقتی باید جریمه‌ی بزرگی بپردازند، یا وقتی می‌خواهند برای کمک به زایمان همسرشان طبیبی را به کار بگیرند، یا می‌خواهند به مراسمی آیینی در جماعت خود ملحق شوند. بنابراین جوان‌ترها همواره به بزرگ‌ترهای‌شان تا حدی بدهکارند، یا دست‌کم قدری زیر بار منت‌شان قرار دارند. اما همگان طیف بزرگی از دوستان و خویشاوندان دارند که

زمانی کمک‌شان کرده‌اند و بنابراین می‌توانند گاهی دیگر روی کمک آن‌ها حساب کنند.(۲۵)

ازدواج به طور خاص پُرهزینه است، چون فراهم کردن ملزوماتش معمولاً نیازمند این است که فرد اَلوار متعددی از چوب درخت کموود [= صندل افریقایی] داشته باشد. درحالی که بافته‌های نخل در تغییرات اجتماعی کوچک به کار می‌رفتند، صندل ــ چوب وارداتی کمیابی که برای ساخت وسایل تزئینی استفاده می‌شد ــ واحد پولی بزرگ‌تری بود. صد بافته‌ی برگ نخل معادل سه تا پنج الوار صندل بود. افراد کمی صندل زیادی در اختیار داشتند، آدم‌ها معمولاً فقط چند قطعه‌ای داشتند که برای استفاده‌ی خودشان خُردش می‌کردند. بیش‌تر این الوارها را در خزانه‌ی اشتراکی روستا نگه می‌داشتند.

معنایش این نیست که چوب صندل افریقایی را برای هر کاری چون پرداخت شیربها استفاده می‌کردند؛ بلکه در عوض در مذاکرات راجع‌به ازدواج استفاده می‌شد که در آن هر نوع هدیه‌ای می‌دادند و می‌ستاندند. در واقع شیربهایی در کار نبود. مردان نه می‌توانستند برای به دست آوردن زنان از پول استفاده کنند، نه می‌توانستند از پول استفاده کنند تا حقی بر فرزندان زن داشته باشند. قوم له‌له مادرتبار بودند. فرزندان به پدرانِ طایفه تعلق نداشتند، بلکه متعلق به مادران‌شان بودند.

بااین‌حال راه دیگری وجود داشت که مردان از آن طریق بر زنان تفوق می‌یافتند.(۲۶) این راه نظام بدهی خونی بود.

در میان مردمان سنتی افریقا باوری هست مبنی‌بر این‌که آدمی صرفاً بی‌دلیل نمی‌میرد. اگر کسی بمیرد، کسی باید او را کُشته باشد. مثلاً اگر زنی از قوم له‌له هنگام زایمان بمیرد، فرض می‌شود به این دلیل بوده که مرتکب زنا شده است. بنابراین زناکار را مسئول مرگ او می‌دانند. برخی اوقات زن در بستر مرگش اعتراف می‌کند، در غیر این صورت باید از طریق تفأل بفهمند. اگر کودکی بمیرد هم همین‌طور. اگر کسی بیمار شود یا هنگام بالا رفتن از درخت بلغزد و سقوط کند، سراغ نزدیک‌ترین خویشاوندش می‌روند تا ببینند در هیچ نزاعی دخیل بوده که بتوان گفت

موجب بداقبالی او شده یا خیر. اگر از هیچ راهی به نتیجه نرسند، می‌توانند از وسایط جادویی بهره گیرند تا بفهمند چه کسی طلسمش کرده است. همین که اهالی ده قانع شوند که مقصر را یافته‌اند، آن کس مدیون به پرداخت بدهی خونی می‌شود: یعنی به نزدیک‌ترین خویشاوند قربانی یک جان انسانی بدهکار است. به این ترتیب فرد مقصر باید از طریق زنی جوان در خانواده‌ی خود، خواهرش یا دخترش، این بدهی را بپردازد تا این زن تحت قیمومت، یا «گروگان» (pawn) خویشاوند آن قربانی باشد.

مانند نظام بدهی قوم تیو، این نظام هم به‌سرعت فوق‌العاده پیچیده شده است. گروگیری به میراث می‌رسید. اگر زنی گروگان کسی بود، پس فرزندانش هم بودند، و فرزندان دخترش هم همین‌طور. در نتیجه بسیاری از مردان نیز مردِ کس دیگری به شمار می‌رفتند. بااین‌حال هیچ‌کس مردی را به عنوان گرو در عوض پرداخت بدهی خونی نمی‌پذیرفت: اصل موضوع این بود که زن جوانی را گرو بگیری که بتواند کودکانی هم به عنوان گروگان‌های بیش‌تر بزاید. افرادی از قوم له‌له که اطلاعات داگلاس را فراهم کرده‌اند تأکید داشتند که هر مردی دوست دارد تا جایی که می‌شود از این زنان گرو داشته باشد:

> بپرس: «چرا می‌خواهید گروگان‌های بیش‌تری داشته باشید؟» و همواره در پاسخ خواهی شنید: «فایده‌ی داشتن گروگان این است که اگر بدهی خونی به گردنت بیفتد، می‌توانی با دادن یکی از گروگان‌هایت جبرانش کنی و خواهران خودت آزاد می‌مانند.» بپرس: «چرا می‌خواهی خواهر خودت آزاد بماند؟» و جواب می‌شنوی: «آه! خب اگر بدهی خونی به بار آورم، می‌توانم با گرو دادن یکی‌شان فیصله‌اش دهم...»
>
> هر مردی می‌داند که هر زمانی ممکن است بدهی خونی به گردنش بیفتد. اگر زنی را که از راه به در برده است در درد زایمان به‌اعتراف نامش را بگوید و سپس بمیرد، یا اگر فرزند چنین زنی بمیرد، یا اگر با کسی که دعوا کرده باشد و آن شخص بر اثر بیماری یا حادثه بمیرد، ممکن است مسئول شناخته شود... حتی اگر زنی از شوهرش بگریزد و به خاطر او جنگی دربگیرد، کُشته‌ها را به حساب مرد خواهند گذاشت و برادرش یا برادر مادرش باید این دَین را بپردازند. از آن‌جا که فقط زنان را به عنوان تاوان خون می‌پذیرند، و چون برای همه‌ی مرگ‌ها، چه از زنان و چه از مردان، تاوانی می‌خواهند، پیداست

> که همیشه به‌کفایت زنانی برای گرو دادن وجود نداشت. مردان برای انجام تکالیف گروگذاری‌شان دچار بدهی‌های معوقه می‌شدند و دختران را قبل از این‌که زاییده شوند به گرو می‌دادند، حتی پیش از آن‌که مادران‌شان به سن ازدواج برسند.(۲۷)

به عبارت دیگر همه‌چیز تبدیل به بازی شطرنج بی‌پایانی می‌شود ــ داگلاس می‌گوید یکی از دلایلی که در این‌جا واژه‌ی pawn [که در شطرنج معادل پیاده / سرباز به کار می‌رود] به شکل استثنایی واژه‌ای مناسب است همین است. تقریباً همه‌ی مردان بزرگ‌سال له‌له هم‌زمان هم گروگان کس دیگری بودند و هم خودشان درگیر بازی مداوم نگه داشتن و دادوستد یا بازخریدن گروگان‌های دیگری بودند. هر واقعه یا سوگ عمده‌ای در زندگی روستا معمولاً به انتقال حق بر زنان می‌انجامید. تقریباً همه‌ی زنان در نهایت دادوستد می‌شدند.

در این‌جا لازم است بر چند نکته تأکید کنیم. اول این‌که چیزی که دادوستد می‌شد، به طور مشخص، زندگی آدمیان بود. داگلاس آن را «بدهی خونی» می‌خواند ولی «بدهی جانی» می‌تواند عبارت مناسب‌تری باشد. مثلاً فکر کنید مردی دارد غرق می‌شود و مرد دیگری نجاتش می‌دهد. یا مثلاً مردی به بیماریِ کُشنده‌ای مبتلاست اما طبیبی نجاتش می‌دهد. در هر دو صورت ممکن است از این تعبیر استفاده کنیم که مرد «جان خود» را مدیون دیگری است. خب مردمان له‌له هم همین تعبیر را به کار می‌بردند ولی این تعبیر را کاملاً در معنای لغوی‌اش می‌گرفتند. اگر جان کسی را نجات می‌دادی، او یک جان به تو بدهکار بود، و این جان عاریه‌ای را باید پس می‌داد. برای مردی که جانش را نجات داده بودند معمول‌ترین راه چاره این بود که خواهر خود را به گرو بدهد ــ یا اگر نه، زن دیگری را بدهد؛ یعنی گروگانی را که خودش از کس دیگری به دست آورده بود.

نکته‌ی دوم این است که هیچ‌چیز نمی‌توانست جایگزین جان انسانی شود. «تاوان دادن مبتنی بر اصل هم‌سنگی بود؛ جان در برابر جان، شخص در برابر شخص.» چون ارزش جان آدمی مطلق بود، هیچ مقداری از

بافته‌های نخل، یا الوار صندل، یا بُز، یا رادیو ترانزیستوری، یا هر چیز دیگری امکان نداشت در عوضش داده شود.

سومین و مهم‌ترین نکته این است که در عمل «جان آدمی» به معنای «جانِ زن» بود؛ یا خیلی مشخص‌تر «جانِ زنِ جوان.» پیدا بود که این برای افزایش مایملک گروبگیران بود: از هر چه بگذریم، گروبگیر دوست داشت انسانی را داشته باشد که بتواند بارور شود و بچه بزاید، چون این بچه‌ها هم گروگان او می‌شدند. با این وصف، حتی مری داگلاس هم، که به هیچ معنایی فمینیست نبود، لاجرم پذیرفت که کل این ترتیبات به‌وضوح چنان عمل می‌کرد که گویی دستگاهی عظیم برای تثبیت تفوق مردان بر زنان است. این موضوع حقیقت داشت و مهم‌ترین دلیلش هم این بود که خود زنان نمی‌توانستند گروگان را داشته باشند.(۲۸) زنان فقط ممکن بود گروگان باشند. به عبارت دیگر، وقتی پای دَین جانی در میان بود، فقط مردان می‌توانستند بدهکار یا بستانکار باشند (در واقع، بیش‌تر مردان هم بدهکار بودند و هم بستانکار). به این ترتیب، زنان جوان بدهی و طلب بودند ــ مُهره‌هایی که روی صفحه‌ی شطرنج حرکت داده می‌شدند ــ درحالی که دستانی که آن‌ها را به حرکت درمی‌آورد همواره دستانی مردانه بود.(۲۹)

البته، چون تقریباً همگان گروگان بودند، یا زمانی در زندگی‌شان بود که گروگان بوده باشند، گروگان بودن چندان مصیبت خاصی هم به شمار نمی‌آمد. گروگان بودن برای گروگان‌های مذکر نوعی امتیاز هم به حساب می‌آمد، چون «دارنده»ی او باید بیش‌تر جرایم و مخارج و حتی بدهی خونی‌اش را می‌پرداخت. به همین دلیل است که، چنان که مخبران مری داگلاس یک‌صدا تأکید کرده‌اند، گروگیری اشتراکی با برده‌داری ندارد. قوم له‌له برده هم نگه می‌داشتند، ولی تعداد بردگان هیچ‌گاه چندان زیاد نبود. بردگان اُسرای جنگی و معمولاً خارجی بودند. به این ترتیب هیچ خانواده‌ای نداشتند، یعنی کسی را نداشتند که حمایت‌شان کند. در مقابل، گروگان بودن به معنای این بود که فرد نه یک خانواده بلکه دو خانواده‌ی گوناگون دارد که مراقبش هستند: شما وقتی گروگان باشید

هنـوز مـادر و بـرادرانِ مادرتـان را داریـد، اما درعین‌حال «اربـاب» خود را هم دارید.

بـرای یـک زن همین واقعیت که سـهمی در بازی‌ای پیدا می‌کرد که تمام مردان داشتند بازی می‌کردند انواع فرصت‌ها برای به بازی گرفتن این نظـام را برایـش فراهـم می‌کرد. یک دختر علی‌الاصول ممکن بود گروگان بـه دنیـا بیایـد و از پیـش بـرای ازدواج با مـردی نامزدش کرده باشـند. مری داگلاس تأکید می‌کند که در عمل:

> دخترک له‌له با ناز پرورش می‌یابد. از نوزادی مرکز توجهات عطوفت‌آمیز، بذله‌گویانه و دلبرانه است. نامزد مقرر او هرگز مهارش را مگر به شکل محدود به دست نمی‌آورد... از آن‌جا که مردان بر سر زنان با یکدیگر رقابت می‌کردند، فضایی برای زنان فراهم می‌شـد که تحرک کنند و دسیسـه بچینند. فتنه‌گران امیدوار هیچ‌گاه کم نمی‌آوردند و هر زنی اگر دلش می‌خواست شک نداشت که می‌تواند شوهر دیگری گیر بیاورد.(۳۰)

به‌علاوه، زن جوان له‌له یک برگ منحصربه‌فرد و قوی برای بازی داشـت. همه می‌دانستند که اگر او به شرایط معین‌شده برایش رضایت ندهد، همواره این انتخاب را دارد که «همسر روستا» شود.(۳۱)

نهاد همسـر روسـتا به طور انحصاری مختص قوم له‌له بود. احتمالاً بهتریـن راه بـرای توصیفش این اسـت که وضعیتـی فرضی را تصور کنیم. بیایید فرض کنیم که مرد مهم پیری از طریق بدهی خونی زن جوانی را به عنـوان گـروگان به دسـت می‌آورد و تصمیم می‌گیرد خـودش با او ازدواج کند. به لحاظ نظری، این حق را دارد که با این زن ازدواج کند، اما برای زن جوان خوشایند نیست که همسر سوم یا چهارم پیرمردی باشد. یا فرض کنیـد تصمیـم می‌گیـرد این زن گروگان را برای همسـری به یکی از مردان گروگانـش در روسـتایی دور از زادگاه مـادری آن زن پیشـنهاد کنـد. زن اعتـراض می‌کنـد. مـرد اعتـراض او را نادیده می‌گیـرد. زن منتظر فرصت مناسـب می‌ماند و شـبانه به روسـتای دشمن می‌گریزد و در آن‌جا به مکان مقدسـی پنـاه می‌جویـد. ایـن کار همیشـه ممکن اسـت: همه‌ی روسـتاها

دشـمنانی سـنتی دارند. هیچ روستای دشمنی زنی را که در چنین شرایطی بـه آن‌هـا پنـاه مـی‌آورد رد نمی‌کرد. روسـتایی که زن به آن پنـاه آورده فوراً او را «همسـرِ روسـتا» می‌خواند و همه‌ی مردان سـاکن آن روسـتا موظف می‌شدند از او محافظت کنند.

این مثال کمک می‌کند بفهمیم که چگونه در این‌جا، مانند بسیاری از مناطق افریقا، بیش‌تر مردان کهن‌سال‌تر همسران متعدد داشتند. در نتیجه تعداد زنان در دسـترس برای مردان جوان‌تر به نحو قابل‌ملاحظه‌ای کاهش می‌یافـت. همان‌گونـه کـه قوم‌نـگار مـا توضیـح می‌دهـد، ایـن عدم‌تعادل خاستگاه تنش جنسیتی قابل‌توجهی بود:

> همه قبول داشـتند که مردان جوان عزب به همسـران مردان کهن‌سـال‌تر طمع دارند. در واقع یکی از وقت‌گذرانی‌های این مردان جوان این بود که نقشـه‌ی فتنه‌گـری بکشـند و مـردی را کـه لاف چنیـن کارهایـی را نمـی‌زد مسـخره می‌کردند. چون مردان کهن‌سـال دوسـت داشـتند صاحب چند همسـر باقی بماننـد و دو یـا سـه زن داشـته باشـند، و چـون زنـاکاری را ناقض صلح روسـتا می‌دانسـتند، قـوم له‌لـه بـرای آرام کردن مردان عزب خود مجبور شـد ترتیباتی در نظر بگیرد.
>
> به این صورت که وقتی شـمار کافی از آنان به سـنین حدود هجده‌سـالگی می‌رسیدند، مجاز می‌شوند که حق دسترسی به همسران مشترک را بخرند.(۳۲)

این مردان بعد از پرداخت قیمت مناسـب برحسـب بافته‌های برگ نخل به خزانه‌ی روسـتا، اجازه می‌یابند که خانه‌ای اشـتراکی درسـت کنند و سپس یا به‌اشـتراک زنی می‌گیرند و او را در آن خانه می‌نشـانند یا اجازه می‌یابند گروهی تشکیل دهند و برای دزدیدن زنی از روستای رقیب بکوشند (یا، در عوض، اگر زنی به روستای‌شان پناه آورد، از باقی اهالی روستا حق قبول او را طلب می‌کنند: چنین مطالبه‌ای تقریباً همیشـه قبول می‌شـد). این همسـر مشترک همان است که از او به عنوان «همسر روستا» یاد می‌شود. موقعیت همسـر روسـتا بسـیار مورداحترام بود. در واقع، با همسر روستای تازه‌عروس مانند شـاهزاده‌ها رفتار می‌کردند. توقع نمی‌رفت در مزرعه بکارد و وجین کند و هیزم و آب بیاورد، یا حتی توقع نمی‌رفت غذا بپزد؛ همه‌ی کارهای

خانه را شـوهران جوان مشـتاقش می‌کردند که بهترین چیزها را برای خانه فراهـم می‌آوردنـد، بیش‌تـر اوقـات خـود را به شـکار در جنـگل و رقابت با یکدیگر بر سر آوردن لذیذترین خوراکی‌ها برای او یا پُر کردن پیمانه‌اش از شراب نخل [لاقبی] می‌گذراندند. همسر روستا می‌توانست به دارایی‌های دیگران چشم داشته باشد و توقع می‌رفت در برابر خوش‌رفتاری کسانی که غم‌خـوار او هسـتند انـواع بدسـگالی‌ها را روا دارد. همچنیـن توقع می‌رفت هر وقت او را خواستند خود را در اختیار همه‌ی گروه هم‌سالان ــ که شاید ده یا دوازده مرد باشند ــ بگذارد.(۳۳)

معمولاً به مرور زمان همسر روستا دیگر با سه یا چهار تن از همسرانش می‌زیست، و در نهایت فقط با یکی از آنان. ترتیبات محلی منعطف بود. با وجود این، علی‌الاصول، او همسر کل روستا به شمار می‌رفت. اگر فرزندی می‌آورد، کل روسـتا پدر آن فرزند شـمرده می‌شـدند، و به این ترتیب انتظار می‌رفـت کل روسـتا بزرگـش کننـد، امکانـات در اختیـارش بگذارند و در نهایـت بـه نحـو درخـوری ترتیب ازدواجـش را مهیا کنند ــ کـه در وهله‌ی نخسـت به همین دلیل اسـت که روسـتا باید خزانه‌ای جمعی پُر از بافته‌های بـرگ نخـل و الـوار صندل افریقایی فراهم کند. چون در هر روسـتا ممکن اسـت در هر زمان چند همسـر روسـتا باشـند، روسـتا نیز فرزندان و نوه‌های خودش را دارد و بنابراین باید امکانِ دادن بدهی خونی‌شان را داشته باشد و از این‌رو باید گروگان جمع کند.

در نتیجه، روستاها تبدیل به پیکره‌هایی مشارکتی می‌شدند، گروه‌های اشتراکی‌ای که، مانند تعاونی‌های نوین، باید در برابر قانون همچون فرد در نظر گرفته می‌شـدند. بااین‌حال تفاوتی اساسـی بین روسـتا و افراد در میان بود. برخلاف افراد معمولی، روستاها می‌توانستند با زور مدعای خود را به کرسی بنشانند.

ایـن نکتـه‌ای اساسـی بود، چـون همان‌طور کـه داگلاس تأکید دارد مردمـان معمولـی قـوم لەلـه اصـلاً نمی‌توانسـتند چنیـن کاری بـا یکدیگـر بکنند.(۳۴) روابط روزمره تقریباً به طور کامل خالی از هرگونه ابزار نظام‌مند اعمـال اجبـار بـود. داگلاس می‌گوید این اصلی‌تریـن دلیلی بود که باعث

می‌شد گروگیری آسیب‌زننده نباشد. همه نوع قواعدی در آن‌جا بود، اما دولت نبود، دادگاه نبود، قاضی نبود که تصمیمات لازم‌الاجرا بگیرد، دسته‌ی مردان مسلح نبود که بخواهند یا بتوانند از تهدید زور برای پشتیبانی از این تصمیمات بهره بگیرند، قواعد بودند تا تنظیم و تفسیر شوند. در آخر، احساسات همه باید به حساب می‌آمد. مردمان له‌له در روابط روزمره اهمیت زیادی به رفتار لطیف و مقبول می‌دادند. مردان مرتباً گرفتار این وسوسه می‌شدند که از سر حسادت به جان همدیگر بیفتند (اغلب هم دلایل خوبی برای این کار داشتند)، اما به‌ندرت چنین می‌کردند. و اگر نزاعی سر می‌گرفت، فوراً همه به میان می‌آمدند تا طرفین را جدا کنند و دعوا را به وساطت عمومی فیصله دهند.(۳۵)

برعکس، روستاها مجهز بودند، و دسته‌های هم‌سن مهیای عمل به مثابه‌ی واحدهای نظامی بودند. این‌جا و تنها همین جا بود که خشونت سازمان‌یافته رخ می‌نمود. حقیقت این است که وقتی روستاها با هم می‌جنگیدند اغلب جنگ‌شان بر سر زنان بود (همه‌ی کسانی که داگلاس با آن‌ها حرف زده تردید کرده‌اند که ممکن باشد مردان بالغ بر سر هیچ‌چیز دیگری نزاع کنند). اما اگر روستاها با هم درگیر می‌شدند ممکن بود که نزاع‌شان به جنگی واقعی بینجامد. اگر بزرگان روستایی دیگر ادعایی از یک روستا بر گروگانی را نادیده می‌گرفتند، مردان جوان روستای مدعی ممکن بود به طور گروهی بسیج شوند و آن زن را بربایند، یا زن دیگری را به جای او بدزدند تا همسر اشتراکی‌شان شود. این اقدام ممکن بود به کُشته شدن کسانی منجر شود و به ادعاهای تاوان بیش‌تر بینجامد. داگلاس به کنایه می‌گوید: «روستا از آن‌جا که پشتش به زور محکم است می‌تواند کم‌تر با خواست‌های گروگان‌هایش کنار بیاید.»(۳۶)

همچنین، درست به همین دلیل است که وقتی احتمال خشونت مطرح می‌شود، دیوار عظیم میان ارزش جان و پول می‌تواند به‌ناگاه فروبریزد.

برخی اوقات وقتی دو قبیله بر سر ادعای تاوان خونی بحث می‌کردند، مدعیان ممکن بود دریابند که امیدی به جلب رضایت حریفان‌شان نیست. نظام سیاسی

> هیچ ابزار بی‌واسطه‌ای برای یک مرد (یا قبیله) پیش ننهاده است که بتواند به اِعمال زور جسمانی دست یازد یا به مرجع بالاتری برای تحمیل ادعایش علیه دیگری روی آورد. در چنین مواردی، مرد به جای این که از ادعایش بر زنِ گروگان چشم بپوشد، حاضر می‌شود مبلغ پول معادلی را، اگر به او بدهند، بپذیرد. روند معمول این کار این است که ادعایش بر مدعی‌علیهان را به تنها گروه توانا بر ستاندن گروگان به‌قهر، یعنی به یک روستا، بفروشد.
>
> مردی که می‌خواست ادعایش را به روستایی بفروشد از آن‌ها صد جامه‌ی بافته‌ی نخل یا پنج الوار کموود طلب می‌کرد. روستا این مبلغ را یا از خزانه‌اش تأمین می‌کرد یا از یکی از اعضایش قرض می‌گرفت، و زان پس دعوی‌ای را که خریده بود همچون ادعای خود بر آن گروگان می‌پنداشت.(۳۷)

وقتی مرد مدعی پول را می‌گرفت، دیگر صاحب ادعا نبود، و روستا تدارک هجومی را می‌دید تا بتواند برای ادعایی که خریده بود بجنگد و زن موردمشاجره را برباید.

به عبارت دیگر، فقط با ورود خشونت به معامله بود که مسئله‌ی خریدوفروش آدم‌ها نیز پیش می‌آمد. توان به کار بستن خشونت برای قطع کلاف به‌هم‌پیچیده و بی‌پایان ملاحظات، تکالیف، توقعات و مسئولیت‌ها، که ویژگی روابط حقیقی انسانی هستند، همچنین امکان این امر را پدید می‌آورد که قاعده‌ای را که در حالت عادی قاعده‌ی اولای روابط اقتصادی له‌له بود کنار بگذارند: یعنی این که جان آدمی را فقط می‌توان با جانِ آدمی مبادله کرد و هیچ‌گاه نمی‌شود با اشیا تبادلش کرد. مهم است که مبلغ پرداختی در این مورد ــ صد بافته‌ی نخل یا معادلش الوار صندل افریقایی ــ معادل قیمت یک برده نیز بود.(۳۸) چنان که اشاره کردم، بردگان اسیران جنگی بودند. ظاهراً هیچ‌وقت تعدادشان زیاد نبود؛ داگلاس حدود ۲۵ سال بعد از منسوخ شدن برده‌گیری فقط توانسته بود دو نفر را پیدا کند که بازماندگان بردگانی از دهه‌ی ۱۹۵۰ بودند.(۳۹) بااین‌حال، شمارشان مهم نبود. همین واقعیت که وجود داشتند سابقه‌ای به جا می‌گذاشت. برخی اوقات ارزش جان آدمی قابل‌تبدیل به کمیت بود؛ اما اگر می‌شد از الف = الف (یک جان برابر یک جان است) به الف = ب (یک جان برابر صد بافته‌ی نخل است) رسید، فقط به این دلیل بود که معادله را به زور نیزه عوض می‌کردند.

بدهی گوشتی (قوم تیو)

تا حدی به این دلیل به قوم له‌له به‌تفصیل پرداختم که می‌خواستم منظورم را از به کار بردن اصطلاح «اقتصاد انسانی» برسانم؛ این که زندگی در درون چنین اقتصادی به چه شکلی است، روز آدم‌ها به چه نوع ماجراهایی می گذرد و پول در میان همه‌ی این نوع اقتصادها معمولاً چه نقشی بازی می کند. همان‌طور که گفتم، وجوه رایج در میان قوم له‌له اساساً پول‌های اجتماعی بودند. این وجوه به منظور تشخص بخشیدن به هر دیدار، هر وعده یا هر لحظه‌ی مهمی در زندگی زنان و مردان به کار می‌روند. این که اشیای استفاده‌شده به عنوان این پول‌ها چه هستند مطمئناً در این‌جا اهمیت دارد. منسوجات برگ نخل را به عنوان لباس استفاده می کنند. در روزگار داگلاس، این بافته‌ها اصلی‌ترین اقلام پوشش بدن بودند؛ الوارهای صندل افریقایی ماده‌ی ساختن خمیر سرخی بودند که برای تزئین به کار می‌رفت؛ اصلی‌ترین ماده‌ای که در آرایش مردان و زنان از آن استفاده می کردند تا خود را هر روز بیارایند همین بود. پس این‌ها موادی بودند که برای شکل دادن به ظواهر جسمانی مردم به کار می‌رفتند، برای این که به چشم همگنان‌شان بالغ، محترم، جذاب و باوقار بیایند. این‌ها موادی بودند که بدن برهنه را تبدیل به موجودیتی اجتماعی می کردند.

این تصادفی نیست. در واقع، در میان آن‌چه اقتصادهای انسانی می‌نامم به نحو خارق‌العاده‌ای مشترک است. در این اقتصادها پول تقریباً همیشه از اشیایی درست می‌شود که در درجه‌ی نخست به عنوان پیرایه‌های شخصی به کار می‌روند. همه‌ی این اشیا کاربردی جز این ندارند که ظاهر مردم را جالب‌تر و بنابراین زیباتر نشان دهند. شاید حلقه‌ها / مفتول‌های برنجی قوم تیو استثنایی بر این قاعده به نظر آیند، اما در واقع چنین نیست: این مفتول‌ها را در اصل به عنوان ماده‌ی اصلی ساختن زیورآلات به کار می‌بردند، یا به‌سادگی همین مفتول‌ها را حلقه می کردند و در رقص‌ها به تن می‌آویختند. استثناهایی نیز هست (مثلاً احشام)، اما قاعده‌ی کلی این است که فقط وقتی پای دولت‌ها و بازارها به میان می‌آید با پول‌هایی مانند جو، پنیر، تنباکو یا نمک سروکار پیدا می کنیم.(۴۰)

این امر همچنین نشان‌دهنده‌ی پیشرفت اندیشه‌هایی است که نوعاً شاخصه‌ی اقتصادهای انسانی‌اند. از یک سو جانِ آدمی ارزش مطلق دارد. هیچ معادلی برای آن ممکن نیست. چه جانی بدهی و چه بستانی، بدهی مطلقی در کار خواهد بود. برخی جاها همین قاعده را در حقیقت مقدس می‌دارند. این بدهی اغلب با بازی‌های پیچیده‌ای تصفیه می‌شود که قوم تیو می‌کنند؛ آن‌ها جان بخشیدن را، و قوم له‌له جان ستاندن را، موجد بدهی‌هایی می‌شمارند که فقط با دادنِ انسانی دیگر بازپرداخت می‌شوند. همچنین در هر دو مورد، این بده‌بستان‌ها به راه‌اندازی بازی‌های به‌غایت پیچیده‌ای می‌انجامد که در آن‌ها سرانجام مردان مهم به مبادله‌ی زنان، یا دست‌کم مبادله‌ی حق بر زایایی زنان، می‌پردازند.

اما این نقداً فقط آغاز کار است. همین که چنین بازی‌هایی موجودیت یابند، همین که قواعد تبادل پدید می‌آیند، امکان گسترش آن‌ها هم به وجود می‌آید. وقتی این تعمیم رخ دهد، نظام‌های بدهی‌ای که وعده می‌دادند انسان می‌سازند ــ حتی این‌جا ــ به‌ناگاه تبدیل به ابزار نابود کردن انسان‌ها می‌شوند.

به عنوان مثال بیایید بار دیگر به سراغ قوم تیو برویم. خواننده به یاد می‌آورد که اگر مردی خواهر یا زنی نداشت که تحت قیمومت او باشد تا در عوضِ به همسری گرفتن زنش او را مبادله کند، می‌توانست رضایت والدین و قیم‌های زن را با اهدای پول جلب کند. بااین‌حال، همسری که به این ترتیب می‌گرفت هیچ‌گاه زن حقیقی او به شمار نمی‌رفت. این‌جا هم استثنای قابل‌ذکری در کار بود. مرد می‌توانست برده‌ای بخرد، یعنی زنی را که در هجومی از یک دِه دوردست ربوده بودند.(۴۱) بردگان درهرحال پدر و مادر نداشتند، یا می‌شد با آن‌ها طوری رفتار کرد که گویی ندارند؛ آن‌ها را به‌زور از میان کل شبکه‌هایی که متعلق به آن‌ها بودند و برای‌شان تکالیف دوجانبه پدید می‌آورد و آدم‌های معمول به واسطه‌ی چنین شبکه‌هایی کسب هویت می‌کردند بیرون کشیده بودند. به همین دلیل بود که می‌شد آن‌ها را خرید و فروخت.

بااین‌حال، زنی که خریده شده بود، همین که ازدواج می‌کرد، به‌سرعت پیوندهای جدید به وجود می‌آورد. او دیگر برده نبود و فرزندانش را

کاملاً مشروع می‌شمردند؛ در واقع مشروع‌تر از فرزندان زنی که صرفاً با پرداخت مداوم حلقه‌های برنجی به همسری درآمده بود.

شاید اصلی عمومی داشته باشیم: برای این‌که در اقتصادی انسانی چیزی را قابل‌خریدوفروش کنیم، باید اول آن را از زمینه‌اش منقطع کنیم. این چیز منقطع‌شده همانی است که بردگان هستند: مردمانی که از جامعه‌شان، که به آن‌ها هویت می‌بخشد، دزدیده شده‌اند. بردگان به مثابه‌ی بیگانگانی در جوامع جدید خود دیگر نه مادر داشتند نه پدر و نه هیچ نوع خویشاوندی. به همین دلیل بود که می‌شد آن‌ها را خرید، فروخت یا حتی کُشت: چون تنها روابطی که بردگان داشتند رابطه با مالک‌شان بود. توانایی روستای له‌له برای هجوم بردن و دزدیدن زنی از جامعه‌ای بیگانه ظاهراً نقشی اساسی در توانایی‌اش برای آغاز مبادله‌ی زنان با پول داشته است؛ حتی اگر در خصوص زنان این توانایی مبادله فقط دامنه‌ی محدودی می‌توانست داشته باشد. هر چه باشد، بستگان آن زن خیلی دور نبودند و مطمئناً می‌توانستند بیایند و توضیح بخواهند. در آخر هر کس باز به همان ترتیباتی می‌رسد که بقیه می‌توانستند با آن زندگی کنند.(۴۲)

بااین‌حال می‌خواهم تأکید بورزم که این‌جا نکته‌ی دیگری هم در کار است. از بیشینه‌ی متونی که در این خصوص نوشته شده‌اند می‌توان این دریافت را داشت که بسیاری از اقوام افریقایی آگاه بوده‌اند که شبکه‌های پیچیده‌ی بدهی‌شان ممکن است، اگر کارها اندکی منحرف شوند، تبدیل به چیزی مطلقاً هولناک شوند. قوم تیو نمونه‌ی چشم‌گیری از این امرند.

▮▮▮▮▮

قوم تیو در میان محققان انسان‌شناسی عمدتاً به این امر معروف‌اند که زندگی اقتصادی‌شان به آن چیزی تقسیم شده است که مشهورترین قوم‌نگاران‌شان «فضای مبادله»ی مجزا می‌خوانند. فعالیت‌های اقتصادی روزمره‌ی معمولی عمدتاً عرصه‌ی کار زنان بود. زنان بودند که بازارها را پُر می‌کردند و مسیرهای دادوستد هدایای کوچکی چون بامیه و حبوبات یا ماهی را می‌پیمودند. مردان خود را به چیزهایی مشغول می‌کردند که آن‌ها را امور

مهم‌تری می‌دانستند؛ آن نوع مبادلاتی که با استفاده از وجوه رایج میان قوم تیو انجام می‌شد، که مشابه پول‌های قوم له‌له شامل دو واحد پولی بود، یکی نوعی منسوج ساخت محل موسوم به توگودو که عمدتاً صادر می‌شد و برای مبادلات عمده به کار می‌رفت، و دیگری دسته‌های حلقه‌ی برنجی که وارداتی بودند.(۴۳) با این پول‌ها می‌توانستند چیزهای پُرزرق‌وبرق و تجملاتی بخرند (گاو، زنان خارجی)، اما این‌ها عمدتاً برای دادوستدهای سیاسی، استخدام درمانگران، تحصیل جادو و تشرف یافتن به فرقه‌ها کاربرد داشتند. مردمان تیو در امور سیاسی حتی از له‌له‌ها هم برابری‌خواهان قاطع‌تری بودند: شاید پیرمردان موفق با همسران متعددشان بر پسران و دیگر بستگان‌شان درون مجموعه‌ی مسکونی خود سروری می‌کردند، اما ورای این، هیچ سازمان سیاسی رسمی‌ای از هیچ نوعی وجود نداشت. در نهایت این‌که نظام گروگیری هم برقرار بود که تماماً بر حقی که مردان بر زنان داشتند مشتمل بود. مفهوم «فضاها» از همین جا می‌آید. در اصل، این سه سطح ــ مصرف کالاهای معمول، کالاهای منزلتی مردانه و حق بر زنان ــ کاملاً از هم جدا بودند. با هیچ مقدار بامیه نمی‌توانستید در عوض دسته‌ای حلقه‌ی برنجی بگیرید، درست به همان ترتیب که با هیچ تعداد حلقه‌ی برنجی‌ای نمی‌توانستید بر زنی حقی بیابید.

در عمل، راه‌هایی برای دور زدن این نظام وجود داشت. مثلاً همسایه‌ای تدارک جشنی را می‌دید ولی ملزوماتش به‌اندازه نبود؛ ممکن بود به کمکش بروید، بعداً با احتیاط از او در عوض یک یا دو دسته حلقه‌ی برنجی بخواهید. برای این‌که شخص بتواند امورش را بگرداند و معامله کند، به قول معروف «مرغ‌هایش را تبدیل به گاو کند»، و در نهایت بتواند با ثروت و منزلت خود راهی برای به دست آوردن زنان بیابد، لازم است «قلبی قوی» داشته باشد؛ یعنی باید شخصیتی ماجراجو و فرهمند داشته باشد.(۴۴) اما «قلب قوی» دلالت دیگری نیز داشت. باور این مردمان بر این بود که واقعاً یک عنصر زیستی به نام «تساو» وجود دارد که قلب آدم را قوت می‌بخشد. این همان چیزی بود که به برخی از مردم جذابیت، نیرو و توانِ ترغیب می‌داد. بنابراین تساو هم ماده‌ای جسمانی بود و هم نیرویی

نادیدنی که امکان می‌داد برخی از مردم دیگران را به راهی که اراده می‌کنند ببرند.(۴۵)

مشکل این‌جا بود ــ و اغلب تیوها در آن زمان هم ظاهراً باور داشتند که جامعه‌شان چنین مشکلی دارد ــ که همچنین می‌شد تساو را به طریق مصنوعی زیاد کرد، و این فقط با مصرف گوشت آدمی ممکن بود.

همین جا لازم است تأکید کنم که هیچ دلیلی در دست نداریم که بپذیریم هیچ‌یک از افراد قوم تیو واقعاً آدم‌خواری کرده باشد. به نظر می‌آید فکرِ خوردن گوشت آدمی همان‌قدر برای آدم‌های معمولی تیو مهوع بوده که برای یک امریکایی معمولی. با وجود این، ظاهراً به نظر می‌رسد که در طول قرن‌ها، بسیاری واقعاً گرفتار این نگرانی بودند که گویا برخی از همسایگان‌شان ــ و خصوصاً مردان برجسته‌ای که رهبران سیاسی واقعی شده بودند ــ در واقع آدم‌خوارانی مخفی هستند. مردانی که تساوِ خود را به این وسیله فراهم می‌کردند، بنا به داستان‌ها، قدرت‌های فوق‌العاده به کف می‌آوردند: توانایی پرواز، رویین‌تن شدن در برابر سلاح‌ها، توانایی بیرون فرستادن شبانه‌ی ارواح‌شان برای قتل قربانیان‌شان چنان که این قربانیان حتی نفهمند مُرده‌اند، بلکه حیران و سرگردان بگردند و آماده شوند که آدم‌خواران در ضیافت‌های‌شان آن‌ها را مصرف کنند. مختصر این‌که چنین کسانی ساحرانی هول‌انگیز می‌شدند.(۴۶)

انجمن ساحران، مباتساو، همواره به دنبال اعضای جدید می‌گشت، و راه پیدا کردن عضو جدید این بود که مردم را بفریبند تا گوشت آدم بخورند. ساحر قطعه‌ای از گوشت تن یکی از بستگان نزدیکش را، که خود کُشته بود، برمی‌داشت و در غذای قربانی می‌گنجاند. اگر مرد قربانی چنان کودن بود که آن را بخورد، وارد عقد «بدهی گوشتی» شده بود، و انجمن ساحران اطمینان می‌یافت که بدهی‌های گوشتی همواره پرداخت می‌شوند.

شاید دوست‌تان، یا مرد سالمندتری، متوجه می‌شد که شما فرزندان بسیاری دارید، یا برادران و خواهران زیادی دارید، و به این ترتیب فریب‌تان می‌داد که چنین عقدی با او ببندید. شما را به‌تنهایی به غذا خوردن در خانه‌اش دعوت

می‌کرد، و وقتی خوردن را آغاز می‌کردید دو بشقاب خورشت در برابرتان می‌گذاشت که یکی حاوی گوشت آدمیزاد بود...

اگر از بشقاب اشتباه می‌خوردید ولی «قلب قوی» ــ یعنی قوه‌ی ساحر شدن ــ نداشتید، حال‌تان بد می‌شد و با وحشت از آن خانه می‌گریختید. اما اگر آن قوه‌ی نهانی را داشتید، گوشتی که خورده بودید روی‌تان مؤثر می‌افتاد. غروب همان روز می‌دیدید که خانه‌تان را گربه‌ها و بوف‌هایی که غریو می‌کشند فراگرفته‌اند. صداهای غریب‌شان فضا را پُر می‌کند. طلبکار جدیدتان پیشِ روی‌تان می‌ایستد و پشت‌سرش مؤتلفان شرورش صف می‌کشند. برای‌تان می‌گوید که چگونه برادر خویش را کُشته تا بتوانید با هم ناهار بخورید، و وانمود می‌کند از این اندیشه که خویشاوند خود را کُشته و شما آن‌جا نشسته‌اید و بستگان سرحال و سلامت‌تان دورتان را گرفته‌اند در عذاب است. باقی ساحران هم با او دم‌ساز می‌شوند و چنین می‌نمایند که گویی این گناه شماست. «تو دنبال دردسر می‌گردی و دردسر از پی‌ات می‌آید. بیا این‌جا دراز بکش تا گلویت را ببُریم.»(۴۷) فقط یک راه نجات وجود دارد، این‌که یکی از اعضای خانواده‌ی خود را گرو بدهی. این کار ممکن است، چون درمی‌یابی که نیروهای جدیدی داری، ولی باید این نیروها را آن‌گونه که باقی ساحران می‌طلبند به کار ببری. باید یک‌به‌یک برادرانت، خواهرانت و فرزندانت را بکُشی؛ اعضای انجمن ساحران جنازه‌های آن‌ها را از گورهای‌شان خواهند ربود، دوباره زنده‌شان می‌کنند تا به کفایت فربه شوند، شکنجه‌شان می‌دهند، دوباره می‌کُشند، سپس گوشت‌شان را می‌تراشند و برای ضیافتی دیگر می‌پزند.

بدهی گوشتی مرتب تجدید می‌شود. طلبکار مرتب بازمی‌گردد. اگر بدهکار پشتیبانی مردانی را که تساوِ بسیار قوی‌ای دارند نداشته باشد، نمی‌تواند خود را از بدهی گوشتی خلاص کند تا این‌که در عوض همه‌ی اقوام خود را بدهد، و خانواده‌اش تمام شوند. سپس خودش را می‌دهد و بر زمین می‌خوابد تا او را بکُشند و به این ترتیب در نهایت بدهی‌اش تمام می‌شود.(۴۸)

تجارت برده

به یک معنا پیداست که این‌جا چه خبر است. مردان دارای «قلب قوی» نیرو و فرهی دارند؛ از آن بهره می‌جویند، می‌توانند بدهی را دست‌کاری کنند تا غذای اضافی را به گنج بدل کنند و گنج را به زنان، گروگان‌ها و دختران، و به این ترتیب سرور خانواده‌هایی شوند که مدام بزرگ‌تر می‌شود. اما این قدرت و فرهی که امکان می‌دهد چنین کنند آن‌ها را در معرض این خطر مداوم می‌گذارد که کل روند را به جایی بکشانند که تبدیل به انفجاری هولناک در به بار آوردن بدهی گوشتی شود و از این طریق کل خاندان کسی را به خوراک تبدیل کنند.

حال، اگر صرفاً بکوشید تخیل کنید بدترین چیزی که ممکن است بر سر آدم بیاید چیست، همه‌جا نشستن آدم بر سفره‌ی خوراکی که در آن با جسد مثله‌شده‌ی فرزندانش پذیرایی‌اش می‌کنند مسلماً بدترینِ چنین تصوراتی است. با وجود این، انسان‌شناسان طی سالیان دریافته‌اند که جوامع گوناگون دچار کابوس‌هایی هستند که قدری با یکدیگر متفاوت‌اند، و این تفاوت‌ها مهم‌اند. داستان‌های ترسناک، چه راجع‌به خون‌آشام‌ها باشند یا غول‌ها یا مردگان جنازه‌خوار، همواره وجهی از زندگی اجتماعی گویندگان خود را آشکار می‌کنند، یعنی برخی از امکان‌های هولناک را که در مسیر معمول تعاملات افراد آن جامعه با یکدیگر هست و نمی‌خواهند قبولش کنند یا نمی‌خواهند با آن‌ها روبه‌رو شوند، اما همچنین نمی‌توانند از آن حرف نزنند.(۴۹)

کابوس قوم تیو چیست؟ پیداست که مردمان تیو با مسئله‌ی اقتدار مشکل عمده داشته‌اند. آن‌ها در محیطی می‌زیستند که مجتمع‌های شکل گرفته حول مردان یکه‌ی کهن‌سال با همسران و فرزندان بسیار و دیگر وابستگان‌شان کانون‌هایی را در آن شکل می‌دادند. مرد مقتدرِ هر مجتمعی تقریباً اقتدار مطلق داشت. خارج از مجتمع هیچ ساختار سیاسی رسمی‌ای وجود نداشت، و قوم تیو در این ساحت به‌شدت برابری‌خواه بودند. به عبارت دیگر، همه‌ی مردان در پی این بودند که سروران خاندان‌های بزرگ باشند، اما به هر نوع

دیگری از سروری بدبین بودند. اصلاً عجیب نیست که مردان تیو راجع‌به ماهیت قدرت چنین دودل بودند که باور داشتند همان خصوصیت‌هایی که مرد را یاری می‌کند تا به سروری مشروع برسد، اگر اندکی فراتر رود می‌تواند او را به هیولایی بدل کند.(۵۰) در واقع، ظاهراً بیش‌تر مردمان تیو فکر می‌کردند که اغلب بزرگان قوم واقعاً ساحر هستند، و اگر جوانی می‌مُرد، احتمالاً از آن‌رو بود که این پیران باید بدهی گوشتی را پس می‌داده‌اند.

اما این هنوز جواب این پرسش روشن نیست که چرا همه‌ی این‌ها باید در چارچوب مفهوم بدهی صورت‌بندی شوند؟

■■■■■

حال جا دارد که قدری به تاریخ رجوع کنیم. ظاهراً نیاکان قوم تیو در حدود سال ۱۷۵۰ میلادی به دره‌ی رودخانه‌ی بنوئه و سرزمین‌های مجاورش رسیدند؛ زمانی که سراسر سرزمینی که امروزه نیجریه خوانده می‌شود بر اثر تجارت برده، که در اقیانوس اطلس در جریان بود، ویران شده بود. داستان‌های کهن روایت می‌کنند که چگونه مردمان تیو طی مهاجرت‌شان بر تن زنان و کودکان‌شان نقش‌هایی شبیه زخم آبله می‌کشیدند تا مهاجمان احتمالی از دستگیر کردن‌شان بترسند.(۵۱) آن‌ها در منطقه‌ای سکونت گزیدند که به دسترس‌ناپذیری شهره بود و در برابر تهاجم‌های ادواری از پادشاهی‌های همسایه در شمال و غرب به دفاعی پُرخروش دست زدند؛ همسایگانی که عاقبت با آن‌ها به مصالحه‌ی سیاسی رسیدند.(۵۲)

به این ترتیب تیوها از هر آن‌چه در اطراف‌شان می‌گذشت آگاه بودند. مثلاً شمش‌های مسی‌ای را در نظر بگیرید که ایشان استفاده از آن‌ها را در نهایت احتیاط محدود می‌کردند تا تبدیل به پولی برای مصارف عام نشود.

شمش مس از قرن‌ها پیش به عنوان پول در افریقا استفاده می‌شده و دست‌کم در برخی نقاط این قاره برای مبادلات معمول تجاری نیز به کار می‌رفته است. استفاده از آن ساده بود: مفتولش را می‌توان به قطعات کوچک‌تر تقسیم کرد، یا می‌توان چند قطعه از آن را با سیمی نازک به هم وصل کرد، آن قطعات را در حلقه‌ای کوچک به هم بست. این مفتول‌ها

همچنین برای استفاده در مبادلات کوچک روزمره در بازار به‌راحتی خُرد می‌شدند.(۵۳) از طرف دیگر، بیش‌تر مفتول‌های مسی که از اواخر قرن هجدهم میلادی در سرزمین تیو رایج شده بودند در کارخانه‌های بیرمنگام به تولید انبوه می‌رسیدند و به وسیله‌ی تاجران برده‌ای که در لیورپول و بریستول مستقر بودند، از طریق بندر کالابار قدیم در دهانه‌ی رودخانه‌ی کراس وارد می‌شدند.(۵۴) در تمام نواحی مجاور رودخانه‌ی کراس در کشور ـ یعنی در منطقه‌ای که دقیقاً در جنوب قلمروِ تیو بود ـ مفتول‌های مسی به عنوان پول خریدوفروش روزمره استفاده می‌شدند. احتمالاً به همین ترتیب به سرزمین تیو هم راه یافته‌اند؛ یا از طریق فروشندگانی که از رودخانه‌ی کراس می‌آمدند یا از طریق تاجران تیو که برای بازرگانی به سرزمین‌های دیگر می‌رفتند. اما همه‌ی این شواهد به این واقعیت که مردمان تیو از استفاده از مفتول‌های مسی به عنوان پول اجتناب می‌ورزیدند اهمیت مضاعف می‌بخشد.

فقط در دهه‌ی ۱۷۶۰، صدهزار افریقایی از رودخانه‌ی کراس به بندر کالابار و بنادر مجاور برده شدند، به زنجیرشان کشیدند، سوار کشتی‌های بریتانیایی، فرانسوی یا دیگر کشتی‌های‌شان کردند، و به سوی دیگر اقیانوس اطلس فرستادند ـ یعنی بخشی از شاید ۱٫۵میلیون نفری که طی دوره‌ی تجارت برده در اقیانوس اطلس از خلیج بیافرا صادر شدند.(۵۵) برخی از آن‌ها در جنگ‌ها و حملات اسیر یا بی‌آن‌که جنگی در میان باشد ربوده شده بودند. بااین‌حال اکثرشان به دلیل بدهکاری به بردگی می‌رفتند.

با وجود این، باید این‌جا مطلبی را در خصوص سازمان تجارت برده توضیح دهم.

تجارت برده‌ی اقیانوس اطلس در کل شبکه‌ی عظیمی از تنظیم اعتبارات بود. صاحبان کشتی‌ها، که مقرشان لیورپول یا بریستول بود، با اعتباراتی که بازپرداختش آسان بود از عمده‌فروشان محلی کالا می‌خریدند، با این چشم‌داشت که بتوانند بردگان‌شان را (باز هم به طریق اعتباری) به کشاورزان جزایر آنتیل در دریای کاراییب و کشاورزان امریکا بفروشند، و به مدد گماشتگانی که در منطقه‌ی مالی لندن با استفاده از سود تجارت شکر و تنباکو هزینه‌ی این تجارت را فراهم می‌کردند.(۵۶) صاحبان کشتی

سپس کالاهای‌شان را به بنادر افریقایی مانند بندر کالابار می‌بردند. خود بندر کالابار یک دولت‌شهر بازرگانی مهم بود که تاجران افریقاییِ ملبس به پوشاک اروپایی که در خانه‌هایی به سبک اروپایی می‌زیستند بر آن مسلط بودند و در برخی مواقع حتی فرزندان‌شان را به انگلیس می‌فرستادند تا آموزش ببینند.

بازرگانان اروپایی وقتی به بندر می‌رسیدند باید بر سر ارزش مال‌التجاره‌ی خود براساس شمش مس، که پول رایج بندر بود، چانه می‌زدند. در سال ۱۶۹۸، بازرگانی از عرشه‌ی کشتی‌ای موسوم به دراگون قیمت‌های زیر را که توانسته بود برای مال‌التجاره‌ی خود بگیرد یادداشت کرده است:

یک شمش آهن	۴ شمش مس
یک رشته مُهره	۴ شمش مس
پنج خرمُهره(۵۷)	۴ شمش مس
یک لگن نمره ۱	۴ شمش مس
یک آفتابه	۳ شمش مس
یک یارد [۰٫۹۴۴ متر] کتان	۱ شمش مس
شش قبضه چاقو	۱ شمش مس
یک زنگ مسی نمره ۱	۳ شمش مس(۵۸)

پنجاه سال بعد، با اوج گرفتن تجارت، کشتی‌های بریتانیایی حجم عظیمی منسوجات (هم محصولات جدید کارخانه‌های منچستر و هم منسوجات پنبه‌ای هندوستان) و کالاهای آهنی و مسی را به همراه کالاهای متفرقه مانند مُهره و نیز، به دلایل روشن، مقادیر زیادی سلاح گرم با خود می‌آوردند.(۵۹) کالاها را سپس به بازرگانان افریقایی وام می‌دادند، باز هم به نحو اعتباری، که آن‌ها نیز این کالاها را به نمایندگان خود می‌دادند تا به سمت سرچشمه‌ی رود کراس ببرند.

مشکل واضح این بود که چگونه بازپرداخت بدهی را تضمین کنند. این تجارتْ بسیار مزورانه و وحشیانه بود و برده‌ربایان اصلاً آدم‌هایی نبودند که بشود خطر کرد و با اطمینان به آن‌ها وام داد؛ خصوصاً وقتی با تاجران

خارجی‌ای معامله می‌کردند که ممکن بود دیگر هرگز بار دیگر آنان را نبینند.(۶۰) در نتیجه به‌سرعت نظامی شکل گرفت که در آن ناخدایان اروپایی طلب گروگان می‌کردند تا به این ترتیب مال‌شان را تضمین کنند.

این گروگان‌ها کاملاً با گروگان‌هایی که بین قوم له‌له بودند متفاوت‌اند. در بسیاری از قلمروها و شهرهای تجاری در غرب افریقا، ظاهراً تا زمانی که اروپاییان در حوالی سال ۱۵۰۰ به صحنه آمدند ماهیت گروگیری تغییرات عمیقی کرده بود ــ یعنی گروگان‌ها در عمل تبدیل به بردگان بدهی شده بودند. بدهکاران وعده می‌دادند که برای تضمین وامی که می‌گیرند اعضای خانواده‌شان را خواهند داد. کسی که این‌چنین به گروگان می‌رفت به خانه‌ی طلبکار منتقل می‌شد، در مزرعه‌ی او کار می‌کرد و او را بر سر کارهای دشوار خانگی می‌گذاشتند؛ این گروگان‌ها ضمانت وام بودند. درحالی‌که کارشان در عمل در عوض سود وام گرفته می‌شد.(۶۱) گروگان‌ها برده نبودند؛ مانند بردگان از خانواده‌شان بریده نشده بودند؛ اما به معنای واقعی آزاد هم نبودند.(۶۲) در کالابار و بنادر دیگر، اربابان کشتی‌های برده‌فروشی برای وام دادن کالاها به همتایان افریقایی‌شان این رسم را نهادند که به عنوان ضمانت گرویی طلب کنند؛ مثلاً، به ازای هر سه برده‌ای که قرار بود در نهایت به آن‌ها داده شود دو تن از وابستگان بازرگان افریقایی را گرو می‌گرفتند که ترجیحاً یکی از آن‌ها باید عضو خانواده‌ی خود بازرگان می‌بود.(۶۳) در عمل این کار با گروگان‌گیری و اخاذی فرقی نداشت، و بارها وقتی که ناخدایان، خسته از تأخیر در دریافت محموله‌شان، تصمیم می‌گرفتند در عوض با بار گروگان‌ها حرکت کنند، بحران‌های سیاسی عمده‌ای رخ داد.

همچنین گروگان‌های بدهی در بالادست رودخانه نیز نقش عمده‌ای در این تجارت داشتند. این منطقه از جهتی به‌نوعی غیرعادی بود. در بیش‌تر مناطق افریقا، تجارت برده در داخل قلمروهای عمده‌ای مانند داهومی یا آسانتیو از طریق تحمیل جنگ و وضع مجازات‌های بی‌رحمانه در جریان بود؛ یکی از اقدامات رایج حاکمان این مناطق دست‌کاری نظام قضایی بود، به این ترتیب که تقریباً هر جرمی را با به بردگی گرفتن مجرم یا با کُشتن

او و بـه بردگـی گرفتـن زن و فرزندانـش یـا با جریمه‌های به‌شـدت ظالمانه مجـازات می کردنـد کـه اگر فرد قادر به پرداخت‌شـان نبـود موجب نکول می‌شـد و خانواده‌اش باید به بردگی فروخته می‌شـدند. به طریقی دیگر این تفاوت بالادست رودخانه با بقیه‌ی مناطق به نحوی غیرمعمول افشاگر است، چون فقدان هر نوع سـاختار حکومتی بزرگ باعث شـد دیدن این که واقعاً داشـت چه اتفاقی می‌افتاد در این‌جا آسـان‌تر شـود. رواج خشونت گسترده به انحراف نظام‌مند همه‌ی نهادهای موجود اقتصاد انسـانی انجامید، و این نهادها را تبدیل به دستگاهی مهیب برای انسانیت‌زدایی و تخریب کرد.

ظاهـراً تجـارت بـرده در منطقه‌ی رودخانه‌ی کراس دو مرحله داشـته است. مرحله‌ی نخست دوره‌ای از وحشت مطلق و آشوب تام بوده که طی آن حملات مکرر صورت می گرفت و هر کس به‌تنهایی سـفر می کرد در خطر ربوده شدن به دست دسته‌های اوباش ولگرد و فروخته شدن در کالابار بود. طولی نکشـید که روسـتاها خالی شـدند؛ بسـیاری از مردم به جنگل گریختنـد؛ مـردان بـرای این کـه بتوانند در مـزارع کار کنند بایـد گروه‌های مسـلح تشـکیل می‌دادند.(۶۴) این دوره نسـبتاً کوتاه بود. دوره‌ی دوم وقتی آغاز شد که نمایندگان انجمن‌های بازرگانان محلی رفته‌رفته در میان جوامع بالادسـت و پایین‌دسـت رودخانـه مسـتقر شـدند، و خواهـان اعـاده‌ی نظم شـدند. مشـهورترین این انجمن‌ها «اتحادیه‌ی آرو» بود که اعضایش خود را «فرزنـدان خـدا» می‌خواندنـد.(۶۵) ایـن اتحادیه به پشـتوانه‌ی مزدورانِ تا دنـدان مسـلح خـود و منزلـت «سـروش آروچوکوو» نظـام قضایی جدید و سخت‌گیرانه‌ای بر پا داشتند.(۶۶) آن‌ها به شکار ربایندگان برده پرداختند و همان‌ها را به بردگی فروختند. امنیت به جاده‌ها و مزارع بازگشت. هم‌زمان، آروهـا بـا بـزرگان محلی همـکاری کردند تا نظامی از آیین‌هـا و مجازات‌ها را بـر پـا دارنـد که چنان فراگیـر بود که همه در خطر مداوم گرفتار آمدن به آن‌هـا بودنـد.(۶۷) هـر کس حتـی قانونی را که به‌وضـوح پیش‌پاافتاده‌ترین قوانین بود نقض می کرد و نمی‌توانسـت جریمه‌ی تعیین‌شـده‌اش را بپردازد به آرو تحویل داده می‌شـد تا او را به بندر ببرند، و کسـانی هم که متهمش کرده بودند بهای کارشان را به شمش مس می گرفتند.(۶۸) براساس برخی

شرح‌های آن دوره، مردی که زنش را دوست نداشت و به شمش مس محتاج بود همیشه می‌توانست دلیلی برای فروختن او پیدا کند و بزرگان دهکده نیز ــ که سهمی از سود این فروش می‌بردند ــ تقریباً همواره با این کار موافقت می‌کردند.(۶۹)

بااین‌حال خلاقانه‌ترین حقه‌ی انجمن بازرگانان کمک به گسترش انجمنی مخفی موسوم به «اکپه» بود که اعضایش را وامی‌داشت در برده شدن احتمالی خود هم‌دستی کنند. بیش‌ترین شهرت انجمن اکپه به این بود که پشتیبان تولید لباس‌های مبدل باشکوه بود و به این‌که اعضایش را به رموز محرمانه آشنا می‌کرد، اما همچنین در مقام سازوکاری پنهان برای اجبار به بدهکار کردن‌شان عمل می‌کرد.(۷۰) برای مثال، انجمن اکپه در خود بندر کالابار امکان اعمال هر نوع مجازات را داشت، که اولینش تحریم بود (همه‌ی اعضای انجمن از معامله با بدهکاری که نکول کرده بود منع می‌شدند)، بعد جریمه، بعد مصادره‌ی اموال، بعد دستگیری، و در نهایت اعدام بدهکار ــ به این ترتیب که بی‌پناه‌ترین قربانیان را به درختان می‌بستند و برای عبرت سایرین فک پایینش را می‌کشیدند.(۷۱) این کارها خصوصاً از آن جهت مبتکرانه بود که چنین انجمن‌هایی معمولاً همه را به عضویت می‌پذیرفتند، و اگر می‌توانستند حق عضویت‌شان را بپردازند از مرتبه‌ی ابتدایی در سلسله‌مراتب بالا می‌رفتند ــ این حق عضویت‌ها هم البته براساس شمش برنج مطالبه می‌شد که خود بازرگانان تأمینش می‌کردند. در کالابار ظاهراً مبالغ حق عضویت برای هر رتبه به قرار زیر بوده است:(۷۲)

۱. نیامپی (Nyampi)
۲. اُکو آکانا (Oku Akana)
۳. براس (Brass)
۴. ماکاندا (Makanda)

سیصد جعبه شمش برنج، هر کدام معادل ۲۹ شلینگ = ۷۳۵ شلینگ برای چهار رتبه‌ی نخست

۵. ماکارا (Makara)
۶. مبوکو مبوکو (Mboko Mboko)
۷. بونکو آبونکو (Bunko Abonko)
۸. مبوکو نیا اکپه (Mboko Nya Ekpe)
۹. اکپه (Ekpe)

پنجاه جعبه شمش برنج برای هر کدام از مراتب پایین‌تر

به عبارت دیگر، صعود در مراتب عضویت این انجمن گران پُرخرج بود. اما عضویت در انجمن به‌سرعت در همه‌جا تبدیل به اصلی‌ترین ملاک شرافت و احترام شد. بی‌شک در جوامع کوچک، جوامع دورافتاده‌تر از کالابار، مبلغ ورودیه به این اندازه گزاف نبود، اما باز هم نتیجه یکسان بود: هزاران نفر برای این که بتوانند این مبالغ را بپردازند به بازرگانان بدهکار می‌شدند، چه برای پرداخت مبالغ عضویت یا برای کالاهای تجاری‌ای که باید تأمین می‌کردند. (اغلب جامه‌ها و فلزاتی برای اجرای مراسم انجمن اکپه لازم بود ــ بدهی‌ای که به این ترتیب متعهد می‌شدند خودشان بازپرداخت کنند. این بدهی‌ها همچنین منظماً با آدم‌ها، که ظاهراً به گرو گرفته شده بودند، پرداخت می‌شدند.)

کار در عمل چگونه پیش می‌رفت؟ ظاهراً اوضاع از محلی به محل دیگر تفاوت زیادی داشته است. مثلاً می‌خوانیم که در ناحیه‌ی آفیکپو، جایی دور در بالادست رودخانه‌ی کراس، امور روزمره ــ مانند به دست آوردن غذا ــ همان‌گونه می گذشت که در بین مردمان تیو در جریان بود، یعنی «بدون تجارت یا استفاده از پول.» شمش‌های برنجی، که انجمن‌های بازرگانان فراهم می‌کردند، برای خریدوفروش بردگان استفاده می‌شد، اما غیر از این اغلب به عنوان پولی اجتماعی به کار می‌رفت، یعنی «برای هدیه دادن یا پرداخت‌های مربوط به مراسم مرگ، خرید عناوین یا سایر مراسم‌ها از آن استفاده می‌شد.»(۷۳) بیش‌تر این پرداخت‌ها برای دریافت عناوین و شرکت در مراسم به انجمن‌های مخفی‌ای مربوط بودند که بازرگانان به این منطقه آورده بودند. همه‌ی این‌ها ممکن است تا حدی شبیه ترتیبات مردمان تیو بنماید، اما حضور بازرگانان تضمین می‌کرد که نتیجه‌شان تفاوت بسیار داشته باشد:

در روزگاران قدیم، اگر کسی در بالادست رودخانه‌ی کراس به دردسر می‌افتاد یا بدهکار می‌شد و به پول دستی نیاز داشت، از یک یا چندتا از فرزندانش، برخی دیگر از اعضای خانواده‌اش یا ساکنان خانه‌اش به عنوان «گرویی» نزد بازرگانان آکوناکونا، که مرتب به روستا سر می‌زدند، استفاده می‌کرد. یا به

روستای همسایه حمله می‌برد و کودکی را می‌ربود و او را به همان فروشنده‌ی ثروتمند می‌فروخت.(۷۴)

فقط وقتی می‌توانیم معنای تغییری را که رخ داده بود بفهمیم که توجه کنیم خود بدهکاران، به دلیل عضویت‌شان در انجمن مخفی، تبدیل به گروگان گیر می‌شدند. ربودن کودک در نقل‌قول بالا اشاره به عمل «یغما»ست که در غرب افریقا معمول بود، به این ترتیب که بستانکاری که از بازگرفتن پرداختش نومید می‌شد با گروهی از مردان مسلح سراغ جماعت بدهکار می‌رفت و هر چه را که می‌توانست با خود ببرد ـ آدم‌ها، کالاها، دام‌ها ـ ضبط می‌کرد و سپس این‌ها را به عنوان ضمانت بازپرداخت بدهی‌اش به گروگان نگاه می‌داشت.(۷۵) اصلاً اهمیتی نداشت که آن آدم‌ها و کالاها به بدهکار یا حتی بستگان او تعلق داشتند یا نه. بز یا بچه‌ی همسایه هم به درد می‌خورد، چون اصل هدف در این کار وارد آوردن فشار اجتماعی بر هر کسی بود که پول بدهکار بود. به گفته‌ی ویلیام بوسمان: «اگر بدهکار مرد درست‌کاری بود و بدهی‌اش منصفانه، به‌سرعت برای راضی کردن طلبکارانش اقدام می‌کرد تا اهالی روستای خود را برهاند.»(۷۶) در محیطی که هیچ اقتدار مرکزی‌ای وجود نداشت و مردم در قبال اعضای جماعت خود بسیار احساس مسئولیت می‌کردند و در خصوص دیگران تقریباً هیچ حس مسئولیتی نداشتند، این کار به‌واقع اقدامی معنادار بود. در خصوص انجمن مخفی‌ای که در بالا ذکرش رفت، بدهکار قاعدتاً می‌خواست بدهی ـ تخیلی یا واقعی ـ خودش را به آدم‌های بیرون انجمن صاف کند تا مجبور نشود اعضای خانواده‌ی خودش را در عوض بدهی واگذار کند.(۷۷)

چنین اقداماتی همیشه مؤثر نبود. اغلب بدهکاران را مجبور می‌کردند که تعداد بیش‌تر و بیش‌تری از فرزندان یا بستگان خود را به گرو بدهند، تا جایی که هیچ نمی‌ماند الا این که خودشان به گرو بروند.(۷۸) و البته در اوج دوران تجارت برده اصطلاح «گروگیری» دیگر چیزی جز نوعی حسن‌تعبیر نبود. تمایز میان گروها و بردگان تا حد زیادی از میان رفته بود. در نهایت

بدهکاران نیز، مانند خویشاوندان قبلی‌شان، سروکارشان با اعضای انجمن آرو می‌افتاد، سپس به بریتانیایی‌ها داده می‌شدند و در نهایت آن‌ها را با غل‌وزنجیر در کشتی‌های کوچک برده‌فروشان می‌چپاندند و می‌فرستادند تا در مزارع آن‌سوی اقیانوس به فروش روند.(۷۹)

پس اگر قوم تیو گرفتار بصیرت موذیانه‌ی انجمنی مخفی شده بود که قربانیان بی‌خبر از خطر را به تله‌های بدهی‌هایی می‌انداخت که برای بازپرداختش خودشان تبدیل به کسانی شوند که به‌اجبار بدهی می‌ستانند و آن را با تن فرزندان‌شان و در نهایت با تن خود بپردازند، یک دلیلش این بود که این اتفاق برای مردمی می‌افتاد که به معنای واقعی کلمه در جایی بسیار دورافتاده می‌زیستند. از سوی دیگر کاربرد اصطلاح «بدهی گوشتی» به‌هیچ‌وجه نامناسب نیست. شاید تاجران برده قربانیان خود را به گوشت فرونمی‌کاستند، اما مسلماً آن‌ها را به تن صرف فرومی‌کاستند. برده بودن به معنای کنده شدن از خانواده، خویشاوندان، دوستان و جماعت خویشتن بود، نام فرد را از او می‌گرفتند، هویتش را و عزتش را؛ هر چیزی که فرد را تبدیل به شخص می‌کرد و نه صرفاً دستگاهی که قادر به فهم دستورات است از او می‌گرفتند. همچنین به اکثر بردگان فرصت داده نمی‌شد که روابط انسانی پایداری بسازند. بیش‌ترشان به مزارع کاراییب یا امریکا فرستاده می‌شدند که صرفاً کار می‌کردند تا بمیرند.

موضوع قابل‌توجه این است که همه‌ی این کارهایی که انجام می‌شد، یعنی انفکاک بدن‌ها، از طریق همان سازوکارهای اقتصاد انسانی صورت می‌گرفت، یعنی براساس اصولی که می‌گفت جان آدمی ارزش مطلق دارد و هیچ‌چیز دیگری با آن قابل‌قیاس نیست. در عوض، همه‌ی نهادهای مشابه ــ حق عضویت‌ها، ابزارهای محاسبه‌ی جرم و تاوانش، پول‌های اجتماعی، گروگیری بدهی ــ تبدیل به عکس خود شدند؛ این دستگاه، به تعبیری، معکوس عمل می‌کرد؛ و، همان‌طور که تیوها هم دریافته بودند،

چرخ‌دنده‌ها و سازوکارهای طراحی‌شده برای خلق آدمیان فرومی‌پاشیدند و تبدیل به ابزارهایی برای تخریب انسان‌ها می‌شدند.

▮▮▮▮▮

نمی‌خواهم خواننده را با این تصور رها کنم که آن‌چه در این‌جا توصیف کردم صرفاً مختص افریقا بوده است. هر جایی که اقتصادهای انسانی با اقتصادهای تجاری تماس پیدا کردند همین اتفاقات افتاد (و خصوصاً وقتی با اقتصادهای تجاری‌ای تماس یافتند که فناوری نظامی پیشرفته و تقاضایی سیری‌ناپذیر برای کار انسانی داشتند).

برای مثال می‌توان اموری با اهمیت مشابه را در سراسر آسیای جنوب‌شرقی نیز مشاهده کرد، خصوصاً در میان مردمان ساکن کوهستان‌ها و جزیره‌ها که در حاشیه‌ی پادشاهی‌های بزرگ می‌زیستند. آنتونی راید، که مورخ برجسته‌ی این منطقه است، اشاره می‌کند که در سراسر آسیای جنوب‌شرقی طی دورانی طولانی سازمان‌دهی تأمین کارگران عمدتاً از طریق روابط مبتنی بر اسارت بدهی صورت می‌گرفت:

> حتی در جوامع نسبتاً ساده که زیاد تحت‌تأثیر پول نبودند، برگزاری آیین‌ها مستلزم صرف هزینه‌های اساسی بود؛ مبالغی که باید برای شیربها جهت ازدواج می‌پرداختند و گاومیشی که باید به مناسبت مرگ اعضای خانواده ذبح می‌کردند. گزارش‌های گسترده‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد این نیازهای آیینی معمول‌ترین دلیلی هستند که باعث بدهکار شدن فقرا به ثروتمندان می‌شدند...(۸۰)

یکی از کارهایی که از تایلند تا جزیره‌ی سولاوسیِ اندونزی گزارش شده این است که گروهی از برادران فقیر به حامی ثروتمندی رو می‌آورند تا خرج عروسی یکی از برادران را بدهد. و زان پس از او به عنوان «ارباب» خود یاد می‌کنند. این بیش‌تر شبیه رابطه‌ی قیم و تحت‌الحمایه است تا هر چیز دیگری: ممکن است این برادران مجبور شوند هرازگاهی کارهای نامعمولی بکنند یا در مواقعی که آن ارباب دلش می‌خواست همراهی‌اش کنند، نه

بیش‌تر. با وجود این، او باز هم مالک فرزندان آن‌ها به شمار می‌رود و «اگر این غلامان تکالیفی را که می‌خواهد انجام ندهند همچنین می‌تواند همسری را که فراهم کرده است پس بگیرد.»(۸۱)

در جاهای دیگر نیز داستان‌هایی مشابه ماجراهای افریقایی می‌شنویم؛ داستان‌هایی راجع‌به دهقانانی که خود یا اعضای خانواده‌شان را به گرو می‌دهند یا حتی بر سر به اسارت دادن خویش قمار می‌کنند؛ داستان‌هایی از قلمروهای پادشاهی‌ای که در آن‌ها مجازات عموماً به شکل اخذ جریمه‌های سنگین است. «البته این جریمه‌ها را مکرراً نمی‌توانند بپردازند و مرد محکوم اغلب به همراه بستگانش تبدیل می‌شود به غلامان حاکم، کسی که به او لطمه زده یا هر کسی که بتواند جریمه را به جای‌شان بپردازد.»(۸۲) راید تأکید دارد که این زیر دَین رفتن‌ها غالباً بی‌ضرر بودند ــ در واقع مردان فقیر ممکن است بخواهند به این قصد وامی بگیرند که خود را مدیون حامی ثروتمندی کنند که در اوقات دشوار برای‌شان غذایی و سقفی و همسری فراهم می‌کند. پیداست که این وضع به معنای معمول کلمه «بردگی» نبود. مگر وقتی که قیم تصمیم می‌گرفت برخی از ملازمانش را برای یکی از طلبکاران خودش در شهر دوری چون ماجاپاهیت یا ترانتی بفرستد، که در آن‌جا مجبور می‌شد مثل هر برده‌ی دیگری در آشپزخانه‌ی یکی از اعیان یا در مزرعه‌ی فلفل کار کنند.

نشان دادن این مشابهت مهم است زیرا یکی از آثار تجارت برده این بود که مردمانی که در افریقا زندگی نمی‌کنند اغلب تصوری از آن قاره دارند که گویی جایی است با خشونتی درمان‌ناپذیر و وحشی؛ خود این تصور تأثیرات وحشتناکی بر مردمانی که در افریقا زندگی می‌کنند گذاشته است. پس شاید مناسب باشد تاریخ جایی را در نظر بگیریم که معمولاً به عنوان قطب مخالف افریقا نمایانده می‌شود: بالی اندونزی، مشهور به «سرزمین ده‌هزار معبد»؛ جزیره‌ای که در متون انسان‌شناختی و جزوه‌های جهان‌گردی اغلب چنان نمایانده می‌شود که گویی ساکنانش فقط هنرمندانی موقر و رؤیایی بوده‌اند که روزهای خود را به گرد آوردن گل‌ها و انجام رقص‌های هماهنگ می‌گذراندند.

در قرون هفدهم و هجدهم، بالی هنوز این شهرت را کسب نکرده بود. در آن زمان، این جزیره میان یک‌دوجین پادشاهی کوچک متخاصم تقسیم شده بود که تقریباً مدام با هم در جنگ بودند. در واقع شهرتی که بالی نزد تاجران و مقامات پناه گرفته در جاوه در آن زمان داشت درست برخلاف شهرت امروزینش بود. اهالی بالی را مردمانی بی‌رحم و خشن می‌دانستند تحت سلطه‌ی اشرافی فاسد و تریاکی که ثروت‌شان را تقریباً منحصراً از این راه به دست می‌آوردند که اتباع خود را به‌رغبت به عنوان برده می‌فروختند. در آن زمان که هلندی‌ها در جاوه اقتدار کامل داشتند، بالی عمدتاً به شکل مخزن صادرات آدمیزاد درآمده بود؛ زنان جوان اهل بالی را به طور خاص در کل منطقه هم به عنوان روسپی و هم معشوقه بسیار می‌طلبیدند.(۸۳) وقتی جزیره‌ی بالی به تجارت برده کشیده شد، تقریباً تمامی نظام اجتماعی و سیاسی‌اش تبدیل به دستگاهی برای استخراج به زور زنان شد و حتی در درون روستاها، ازدواج معمولی به شکل «ازدواج از طریق ربودن» درآمد؛ برخی اوقات به شکل فرار با معشوق، برخی اوقات واقعاً ربودن به‌زور، که رباینده بعداً وجهی به خانواده‌ی زن می‌پرداخت تا اعتراض‌شان را بخواباند.(۸۴) بااین حال، اگر مرد واقعاً مهمی زنی را می‌ربود، هیچ تاوانی پیشنهاد نمی‌شد. در دهه‌ی ۱۹۶۰ پیران بالی به یاد می‌آوردند که چگونه والدین مجبور بودند دختران جذاب‌شان را پنهان کنند:

> زنان از این که در جشن‌ها هدایای چشم‌گیری به معابد ببرند منع می‌شدند، مبادا به چشم جاسوسان شاهی بیایند و آن‌ها را به بخش محافظت‌شده‌ی قصر برای زنان بکشانند؛ جایی که مردان باید چشم به قدم می‌دوختند. زیرا بختی نبود که دختری بتواند همسر طبقه‌ی پایین مشروع (پناوینگ) راجه شود... به احتمال بیش‌تر پس از چند سال که در خدمت ارضای هوس‌های او بود، به مرتبه‌ی خدمتکار برده‌وار فرومی‌افتاد.(۸۵)

و اگر احیاناً به چنان مرتبه‌ای ارتقا می‌یافت که همسران طبقه‌ی بالای شاه او را به چشم رقیب می‌نگریستند، یا مسمومش می‌کردند یا به کشتی می‌نشاندند تا در آن‌سوی دریا در روسپی‌خانه‌هایی که چینی‌ها در یوگیاکارتا

می‌گرداندند به سربازان خدمت کند، یا در خانه‌ی مزرعه‌داری فرانسوی در جزیره‌ی ریونیون اقیانوس هند برایش لگن عوض کند.(۸۶) هم‌زمان، قوانین سلطنتی در همه‌ی زمینه‌ها به طور عادی بازنویسی می‌شدند، به استثنای این‌که در این‌جا قهر قانون بیش از همه و به طور خاص متوجه زنان بود. زنان نه‌فقط در مواقعی که همسران جانی و بدهکارشان به بندگی کشیده می‌شدند و رانده می‌شدند به دست حاکم می‌افتادند، بلکه به هر مرد مزدوجی این اختیار داده شده بود که از زنش بیزاری جوید، و با این کار او را به طور خودکار تبدیل به مایملک حاکم محلی گرداند تا هرگونه می‌خواهد از او بهره ببرد. حتی زنی را که شوهرش پیش از این‌که برایش فرزند ذکوری بزاید می‌مُرد می‌توانستند به قصر ببرند و در سرزمین‌های دیگر بفروشند.(۸۷)

همان‌طور که آدرین ویکرز توضیح می‌دهد، حتی جنگ خروس‌های مشهور بالی هم، که هر دانشجوی سال اول انسان‌شناسی راجع به آن می‌داند، اساساً متکی به تشویق دربارهای شاهی بود و راهی برای به دست آوردن مال‌التجاره‌ی انسانی:

> شاهان حتی با به راه انداختن جنگ‌های بزرگ بین خروس‌ها در پایتختِ خود مردم را به بدهی مبتلا می‌کردند. شور و تشویق گزافی که بر سر این بازی مهیج درمی‌گرفت بسیاری از دهقانان را وامی‌داشت بیش از توان پرداخت‌شان در آن شرط‌بندی کنند. مانند هر قمار دیگری، امید رسیدن به ثروت زیاد و هیجان مبارزه جاه‌طلبی‌ای را شعله‌ور می‌ساخت که فقط عده‌ی کمی می‌توانستند از پس تأمین خرجش برآیند و در پایان روز، وقتی آخرین منقار به سینه‌ی آخرین خروس کوفته می‌شد، بسیاری از دهقانان دیگر خانه و خانواده‌ای نداشتند تا به آن برگردند. ایشان را به همراه زنان و فرزندان‌شان در جاوه می‌فروختند.(۸۸)

تأملاتی در خصوص خشونت

کتاب را با طرح این پرسش آغاز کردم: چگونه است که تکالیف اخلاقی

میان مردم براساس بدهی فهمیده می‌شوند و این تلقی در نتیجه به توجیه رفتاری می‌انجامد که اگر پای بدهی در میان نبود مطلقاً غیراخلاقی به نظر می‌آمد؟

این فصل را با طرح پاسخی آغاز کردم: با وضع تمایزی میان اقتصادهای تجاری و آن‌چه من «اقتصادهای انسانی» می‌نامم ـــ یعنی اقتصادهایی که در آن‌ها پول در درجه‌ی نخست به عنوان وجه رایج اجتماعی عمل می‌کند، و برای خلق، حفاظت یا تقویت روابط میان مردم استفاده می‌شود و نه برای خرید چیزها. چنان که روسپاب به نحو بسیار متقاعدکننده‌ای نشان داد، ویژگی خاص این گونه پول‌های اجتماعی آن است که هیچ‌وقت کاملاً با آدم‌ها معادل نمی‌شوند. این پول‌ها بیش از هر چیزی تذکاری هستند که پیوسته یادآوری می‌کنند که آدمیان را هیچ‌گاه نمی‌توان با هیچ‌چیزی معادل دانست ـــ حتی، در نهایت، با یکدیگر. این همان حقیقت عمیق خون‌خواهی است. هیچ‌کس هیچ‌گاه کسی که برادرش را کُشته باشد نمی‌بخشد، چون هر برادری یکتاست. هیچ جایگزینی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ نه حتی مرد دیگری که همان نام را بر او نهند و به همان جایگاه برادرتان بنشیند، یا محبوبه‌ای که پسری بیاورد که بر او نام برادرتان را بگذارید، یا همسر روحی‌ای که فرزندی بیاورد که قرار باشد روزی انتقام خونش را بگیرید.

در اقتصادی انسانی، هر شخصی یگانه است و ارزشی بی‌قیاس دارد، زیرا هر شخصی در روابط با دیگران پیوندهایی یکتا برقرار می‌کند. یک زن ممکن است برای آدم‌های گوناگون و به طرق متفاوت دختر، خواهر، معشوق، رقیب، همدم، مادر، هم‌سال و آموزگار باشد. هر کدام از این روابط یگانه است، حتی در جامعه‌ای که در آن این روابط را از طریق ردوبدل مداوم اشیایی معلوم از قبیل منسوجات نخل یا دسته‌های مفتول مسی حفظ می‌کنند. به یک معنا، آن اشیا چیزهایی هستند که شخص را همانی می‌کنند که هست ـــ این واقعیت به این طریق نشان داده می‌شود که اشیای به‌کاررفته به عنوان پول‌های اجتماعی اغلب اشیایی هستند که برای پوشاندن یا تزئین بدن انسانی به کار می‌روند، یعنی شخص را همانی می‌کنند که در چشم

دیگران هست. حال، درست همان‌گونه که لباس‌های‌مان ما را کسانی که واقعاً هستیم نمی‌کنند، رابطه‌ای هم که با دادوستد بافته‌ی برگ نخل زنده نگه داشته می‌شود همواره چیزی بیش‌تر از آن بافته دارد.(۸۹) معنایش این است که بافته‌ی برگ نخل، به نوبه‌ی خود، همیشه چیزی کم‌تر از آدمی است. به همین دلیل است که فکر می‌کنم روسپاب در تأکیدش بر این واقعیت که در چنین اقتصادهایی هیچ‌گاه نمی‌توان پول داد و آدمی گرفت محق است؛ پول دادن راهی برای صحه گذاشتن بر همین واقعیت است که بدهی انسانی را نمی‌توان بازپرداخت. اما حتی این مفهوم که شخصی را می‌توان به ازای شخصی دیگر گرفت، این‌که یک خواهر را می‌توان به نحوی معادل خواهر دیگری دانست، به‌هیچ‌وجه بدیهی نیست. به این معنا، اصطلاح «اقتصاد انسانی» اصطلاحی تناقض‌آمیز است. از یک سو این‌ها پیش از هر چیز اقتصاد هستند: یعنی نظام‌های مبادله‌ای هستند که در آن‌ها کیفیت‌ها به کمیت‌ها تحویل داده می‌شوند، محاسبه‌ی سود و زیان مجاز می‌شود ــ حتی اگر این محاسبات بسیار ساده باشند (مانند مورد تبادل خواهرها)، در حد این‌که یک مساوی با یک است یا (مانند خون‌خواهی) در حد یک منهای یک مساوی است با صفر.

این محاسبه‌پذیری چگونه به انجام می‌رسد؟ اگر مردم را هم‌سان در نظر بگیریم رفتار با آن‌ها چه‌طور ممکن می‌شود؟ مثال قوم له‌له راهنمای ماست: تبدیل کردن انسان به شیئی قابل‌مبادله، مثلاً به این صورت که زنی برابر زن دیگری باشد، پیش از هر چیز مستلزم این است که او را از زمینه‌اش جدا کنیم؛ یعنی مستلزم این است که او را از همان شبکه‌ی روابطی بِبُریم که او را به محل تلاقی روابطش تبدیل می‌کند، و به همان چیز منحصربه‌فردی که هست تبدیلش می‌کند، و به این ترتیب، به نوعی ارزش تبدیلش کنیم که می‌توان جمع و تفریقش کرد و به عنوان میزانی برای تعیین بدهی به کارش برد. این مستلزم خشونت خاصی است. معادل قرار دادن او با قطعه‌ای چوب صندل افریقایی حتی مستلزم خشونت بیش‌تری است، و مقادیر فراوانی از خشونت شدید و نظام‌مند لازم است تا این زن را چنان از زمینه‌اش بکنیم که تبدیل به برده شود.

این‌جا باید تصریح کنم که از واژه‌ی «خشونت» در معنایی استعاری استفاده نمی‌کنم. صرفاً از خشونت مفهومی حرف نمی‌زنم، بلکه از تهدید واقعی خُرد کردن استخوان‌ها و کوفتن تن‌ها می‌گویم؛ از مشت و لگد؛ درست همان‌طور که عبرانیان قدیم وقتی از «اسارت» دختران‌شان حرف می‌زدند شعر نمی‌گفتند، بلکه از غل‌وزنجیر واقعی سخن می‌گفتند.

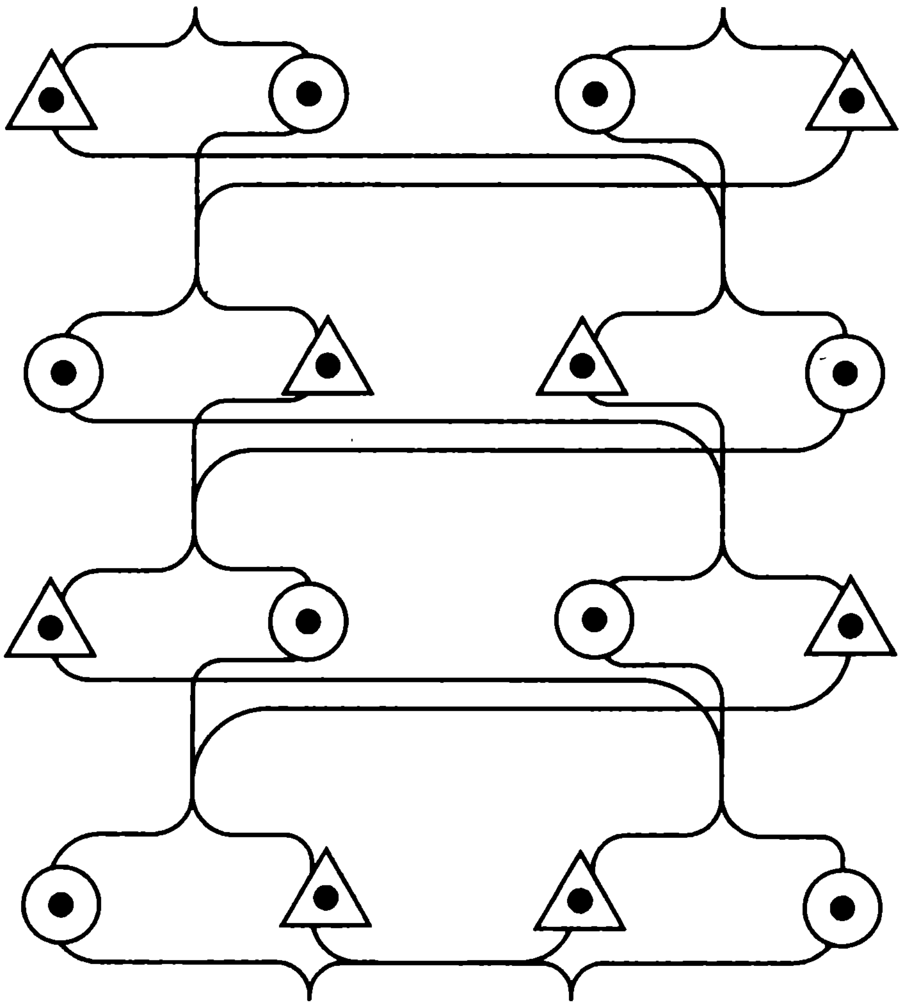
بسیاری از ما چندان دوست نداریم در خصوص خشونت فکر کنیم. کسانی از ما که آن‌قدر بخت‌یار هستیم که در شهرهای نسبتاً مرفه و امن در جهان مدرن زندگی کنیم چنان رفتار می‌کنیم که گویی خشونت اصلاً وجود ندارد یا، وقتی متذکر می‌شویم که وجود دارد، شروع می‌کنیم به نوشتن از جهانِ بزرگ‌تر «بیرون» همچون جایی هولناک و بی‌روح که کار چندانی برای بهبودش نمی‌توان کرد. غریزه هم ما را مجاز می‌دارد که خودمان را مجبور نکنیم به میزان خشونت یا دست‌کم تهدید خشونتی که حتی موجودیت روزمره‌مان با آن تعریف شده بیندیشیم، و مجازمان می‌دارد راجع‌به اهمیت ــ یا دست‌کم بسامد ــ چیزهایی مانند جنگ، تروریسم و جنایت‌های خشونت‌بار گزافه‌گویی کنیم (همان‌طور که اغلب گفته‌ام، برای تصور کردن این خشونت روزمره کافی است فکر کنید اصرار دارید که وقتی کارت شناسایی معتبری همراه‌تان نیست وارد کتابخانه‌ی دانشگاهی شوید). نقش زور در فراهم کردن چارچوبی برای روابط انسانی در آن‌چه «جوامع سنتی» می‌نامیم صرفاً واضح‌تر می‌شود؛ حتی اگر در بسیاری از این جوامع اغلب کم‌تر از جامعه‌ی ما پیش بیاید که آدم‌ها واقعاً به یکدیگر آسیب‌های جسمانی بزنند. این‌جا قصه‌ای نقل می‌کنم از قلمروِ پادشاهی بونیورو در شرق افریقا:

> روزگاری مردی به روستای جدیدی رفت. می‌خواست از خُلق همسایگانش باخبر شود، پس در نیمه‌ی شب وانمود کرد که همسرش را به‌سختی می‌زند تا ببیند آیا همسایگانش می‌آیند و نکوهشش می‌کنند یا نه. ولی واقعاً همسرش را نزد؛ در عوض بر پوست بزی می‌کوبید، و هم‌زمان زنش جیغ می‌کشید و فریاد می‌زد که دارد مرا می‌کُشد. هیچ‌کس به سراغ‌شان نیامد و فردای همان روز مرد و همسرش بار خود را بستند و آن روستا را ترک کردند تا جای دیگری برای زندگی پیدا کنند.(۹۰)

منظور حکایت واضح است. در روستایی که شایسته‌ی زندگی باشد، همسایگان باید به‌سرعت به سروقت‌شان می‌آمدند، مرد را پس می‌کشیدند، می‌پرسیدند مگر زنت چه کرده است که مستحق چنین رفتاری شده. در چنین جایی این مشاجره تبدیل به دغدغه‌ی جمعی می‌شد و با نوعی فیصله‌ی جمعی هم ختم می‌شد. مردم باید این‌طور زندگی کنند. دلیلی ندارد مرد و زنی بخواهند در جایی زندگی کنند که همسایگان مراقب همدیگر نیستند.

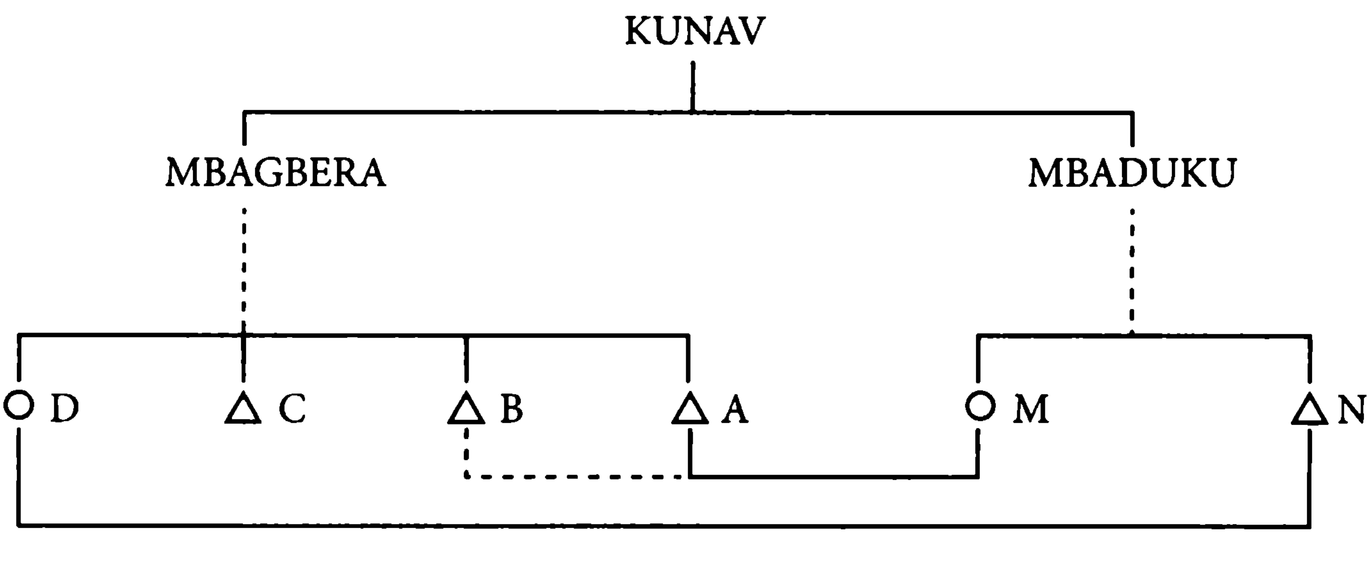
این قصه به جای خود داستانی گویا و حتی جذاب است، اما باز هم باید پرسید: اعضای جامعه ــ حتی جامعه‌ای که مردِ داستان ممکن بود جامعه‌ی شایسته‌ای بداند ــ اگر فکر می‌کردند که زن مرد را زده چگونه رفتار می‌کردند؟(۹۱) فکر می‌کنم همه جواب را می‌دانیم؛ مردی که زنش را بزند نگرانی به بار می‌آورد؛ زنی که مردش را بزند موجب تمسخر می‌شود. در اروپای قرون شانزدهم و هفدهم، روستاییان جوان عادتاً برای شوهرانی که از دست زنان‌شان کتک می‌خوردند متل‌های هجوآمیزی سر هم می‌کردند، حتی می‌شد که دارودسته‌ای به راه بیندازند و آن‌ها را برعکس سوار خر کنند و دور روستا بگردانند تا بقیه هم مسخره‌شان کنند.(۹۲) تا جایی که می‌دانم، هیچ جامعه‌ی افریقایی‌ای تا این حد پیش نمی‌رفت (همان‌طور که هیچ جامعه‌ی افریقایی‌ای هم به اندازه‌ی اروپاییان جادوگر نسوزاند؛ در آن زمان اروپای غربی به طور خاص جای خشونت‌باری بود). با وجود این، در افریقا نیز مانند بیش‌تر دنیا، این فرض که نوعِ خاصی از توحش دست‌کم بالقوه مشروع است و نوع دیگرش نیست چارچوبی را شکل می‌داد که روابط میان دو جنس در قالب آن رخ می‌داد.(۹۳)

می‌خواهم تأکید کنم که این واقعیت با امکان مبادله‌ی جان‌ها با یکدیگر مربوط است. انسان‌شناسان به ترسیم نمودارهایی که الگوهای ترجیحی ازدواج را نشان می‌دهند علاقه دارند. این نمودارها بعضاً می‌توانند زیبا باشند:(۹۴)



الگوی ایده‌آل ازدواج دوسویه‌ی عمه‌زاده ـ دایی‌زاده

برخـی اوقـات ایـن نمودارها سـادگی زیبای ویژه‌ای دارنـد، مانند این نمودار که مبادله‌ی خواهران در میان قوم تیو را نشان می‌دهد:(۹۵)



آدم‌ها را اگر به حال خود واگذارند که پی امیال‌شان بروند، به‌ندرت خود را در الگوهای متقارن جا می‌دهند. برای این تقارن بهای انسانی گزافی پرداختـه می‌شـود. در مـورد تیوهـا، آ کیـگا حقیقتاً می‌خواهد کـه برای‌مان شرحش دهد:

> ذیل این نظام کهن، پیرمردی که گرویی در اختیار دارد، هر قدر هم که کهن‌سال باشد، و حتی اگر خوره گرفته باشد و دست و پا هم نداشته باشد، همواره می‌تواند با دختری جوان ازدواج کند؛ هیچ دختری جرئت نمی‌کند به او نه بگوید. اگر مرد دیگری جذب زنِ در گروِ او بشود می‌تواند گرویی این پیر را بگیرد و گرویی خود را به‌زور به او بدهد تا مبادله‌شان سر بگیرد. زن جوان مجبور می‌شود، غمگنانه کیسه‌ی دوخته از پوست بُز خود را بردارد و با پیرمرد برود. اگر به خانه‌ی خودش بگریزد مالکش او را می‌گیرد و می‌زند، بعد دوباره اسیرش می‌کند و نزد پیرمرد برمی‌گرداند. پیرمرد راضی می‌شود و پوزخندی می‌زند که دندان‌های کرم‌خورده‌اش پیدا می‌شود. به دختر می‌گوید: «هر جا بروی پیش خودم برت می‌گردانند؛ پس ناراحتی را بس کن و همسر مطیع من باش.» دختر را چنان غصه‌ای می‌گیرد که آرزو می‌کند کاش زمین دهان می‌گشود و او را می‌بلعید. برخی از زنان وقتی به‌رغم میل‌شان به پیرمردی داده می‌شوند، خود را کارد می‌زنند و می‌کُشند؛ اما با وجود همه‌ی این‌ها، تیوها اهمیتی نمی‌دهند.(۹۶)

خط آخر گویای همه‌چیز است. شاید نقل آن غیرمنصفانه به نظر بیاید (قوم تیو، چنان که پیداست، آن‌قدر به این موضوعات اهمیت می‌دادند که آکیگا را به عنوان نخستین نماینده‌ی پارلمانی خود انتخاب کنند، با این که می‌دانستند او حامی وضع قوانینی است که این رسوم را ممنوع خواهد کرد)، اما این ارجاع به‌خوبی ما را یاری می‌کند که اصل مسئله را بفهمیم: این که آن نوع خاص از خشونت‌ها اخلاقاً مقبول شمرده می‌شدند.(۹۷) اگر قیمی دخترِ در گروِ خود را که فرار کرده بود کتک می‌زد، هیچ همسایه‌ای به دخالت نمی‌شتافت. و اگر هم مداخله‌ای می‌کردند برای این بود که توصیه کنند برای برگرداندن او به شوهر مشروعش از اسباب ملایم‌تری استفاده کند. و زنان می‌دانستند به دلیل همین واکنش همسایگان و حتی والدین‌شان است که «ازدواج مبادله‌ای» ممکن می‌شود.

وقتی می‌گویم مردم «از زمینه‌شان کنده می‌شدند» منظورم همین است.

▪▪▪▪▪

قوم له‌له آن‌قدر بخت‌یار بودند که بگریزند و تا حد زیادی از ویرانگری‌های تجارت برده دور بمانند؛ قوم تیو عملاً روی آرواره‌ی کوسه نشسته بودند و

برای در امان ماندن از تهدیدی که از ناحیه‌ی خلیج بیافرا متوجه‌شان بود باید اقدامات قهرمانانه‌ای می کردند. با وجود این، در هر دو مورد سازوکارهایی برای به‌زور کندن زنان جوان از خانه‌های‌شان وجود داشت، و دقیقاً همین سازوکارها بود که زنان را مبادله‌پذیر می کرد ـ گرچه در هر مورد، باز هم اصلی وجود داشت که تصریح می کرد هر زن را فقط می‌توان با زنی دیگر مبادله کرد. موارد استثنا، یعنی زمانی که می‌توانستند زنان را با چیزهای دیگر مبادله کنند، مستقیماً با جنگ و بردگی ممکن می‌شد؛ یعنی وقتی سطح خشونت به نحوی قابل‌ملاحظه اوج می گرفت.

البته تجارت برده خشونت را در مقیاس کاملاً متفاوتی عرضه کرد. در این‌جا، به اصطلاحِ تاریخی، از انهدامی در مقیاس نسل‌کُشی صحبت می کنیم که فقط با کُشتار سرخ‌پوست‌ها در امریکای شمالی و هولوکاست قابل‌قیاس است. و من به‌هیچ‌وجه قربانی‌نکوهی نمی کنم: کافی است تصور کنیم که همین بلا می‌توانست سر جامعه‌ی خود ما بیاید؛ اگر گروهی بیگانه‌ی فضایی مسلح به سلاح‌هایی که فناوری‌مان قدرت دفاع در برابرشان را به ما نمی‌داد و ثروت بی‌انتها داشتند و اخلاق غیرقابل‌فهمی هم داشتند به سراغ‌مان می‌آمدند ـ و می گفتند به ازای هر آدم کارگری میلیون‌ها دلار می‌پردازند، دیگر حرفی در میان نبود. همواره دست‌کم دسته‌ای از مردم بی‌مرام پیدا می‌شوند که از چنین موقعیت‌هایی بهره ببرند ـ و برای پیش‌بُرد چنین کارهایی همین گروه‌ها کافی هستند.

گروه‌هایی مانند اتحادیه‌ی آرو راهبردی بسیار آشنا را در پیش گرفته بودند؛ راهبردی که فاشیست‌ها، گروه‌های مافیایی و دارودسته‌های خلاف‌کار دست‌راستی همه‌جا به کار می گیرند: اول عنانِ خشونت بازاری بی‌مهار را رها می کنند، بازار بی‌مهاری که در آن همه‌چیز برای فروش عرضه می‌شود و قیمت جان بسی تنزل می‌یابد؛ سپس قدم به میان می گذارند و پیشنهاد می کنند که حد مشخصی از نظم را برقرار کنند؛ هر چند نظمی که وعده می‌دهند با همه‌ی سخت‌گیری‌اش همه‌ی وجوه آشوب پیشین را که بیش‌ترین سودها را به بار می‌آوردند دست‌نخورده باقی می گذارد. خشونت درون ساختار قانون محفوظ می‌ماند. گروه‌های مافیایی نیز عاقبت تقریباً

همگی سرانجام قواعد شرافتیِ سخت‌گیرانه‌ای اعمال می‌کردند که در آن اخلاق پیش از هر چیز براساس بازپرداخت بدهی تعبیر می‌شد.

اگر این کتاب دیگری بود شاید به تأمل در تناظرهای جالب‌توجه میان جوامع حاشیه‌ی رودخانه‌ی کراس و بالی می‌پرداختم که هر دو شاهد فوران خلاقیت هنری بوده‌اند (نقاب‌های اکپه، متعلق به حاشیه‌ی رود کراس، تأثیر فراوانی بر پیکاسو گذاشتند)؛ خلاقیت هنری‌ای که بیش از هر چیز به شکل نوعی شکوفایی اجرای نمایشی درآمد مملو از موسیقی‌های پیچیده، لباس‌های باشکوه و رقص‌هایی با سبک‌های خاص ــ نمایش تخیلی به مثابه‌ی نوعی بدیل برای نظم سیاسی ــ آن هم درست در مقطعی که زندگی معمولی تبدیل به بازی‌ای با خطر مدام باختن شده بود که در آن هر گام نادرستی ممکن بود منجر شود به این‌که فرد را به بردگی ببرند. پیوند میان این دو چه بود؟ پرسش جالبی است، اما پرسشی نیست که این‌جا بتوانیم به آن پاسخ دهیم. پرسش اساسی‌ای که در جهت مقاصد فعلی ماست از این قرار است: این امر چه‌قدر معمول بود؟ همان‌طور که اشاره کردم، تجارت برده در افریقا فاجعه‌ای بی‌سابقه بود، اما تا آن زمان هم اقتصادهای تجاری نقداً هزاران سال بود که در کار استخراج برده از اقتصادهای انسانی بودند. این ممارستی به قدمت تمدن است. پرسشی که می‌خواهم طرح کنم این است: این ممارست تا چه حد برسازنده‌ی خود تمدن بوده است؟

این‌جا مستقیماً راجع‌به بردگی حرف نمی‌زنم، بلکه از روندی حرف می‌زنم که مردم را از شبکه‌های تعهدات متقابل‌شان، تاریخ مشترک‌شان و مسئولیت‌های جمعی‌شان که آن‌ها را می‌سازد برمی‌کند تا قابل‌مبادله‌شان سازد ــ یعنی این امکان را فراهم کند که آن‌ها را ذیل منطق بدهی قرار دهد. بردگی به لحاظ منطقی فقط نقطه‌ی پایان این روند است، افراطی‌ترین شکل چنین گسستنی است. اما به دلیل همین افراطی بودن دریچه‌ای برای‌مان فراهم می‌کند که از درون آن روند را به مثابه‌ی یک کل ببینیم. علاوه‌براین، برده‌داری به سبب نقش تاریخی‌اش فرضیه‌ها و نهادهای پایه‌ای ما را به نحوی شکل داده است که دیگر به داشتنِ این فرضیات و نهادها متفطن نیستیم و اگر هم باری آگاه شویم، احتمالاً هرگز دوست نخواهیم داشت

که تأثیرشان را بپذیریم. اگر تبدیل به جامعه‌ای بدهکار شده‌ایم، به این دلیل است که میراث جنگ، فتوحات و برده‌داری هرگز از میان ما رخت برنبسته است. این میراث هنوز پابرجاست، و در شخصی‌ترین تلقی‌هایی که از شرافت، مالکیت و حتی آزادی داریم منزل کرده است. به همین دلیل است که نمی‌توانیم حضورش را ببینیم.

در فصل بعدی به شرح این می‌پردازم که چگونه این اتفاق افتاد.

فصل هفت
آبرو و بی‌آبرویی
یا، در خصوص بنیادهای تمدن معاصر

[HAR] ur_5: [اسم]، جگر؛ طحال؛ قلب؛ جسم، اصل بدن؛ اساس؛ وام؛ وظیفه؛ نفع؛ مازاد، بهره؛ بدهی‌ای که بهره داشته باشد؛ بازپرداخت؛ کنیز.

لغت‌نامه‌ی سومری باستان(۱)

منصفانه این است که به هر کس هر آن‌چه مدیون‌ایم بپردازیم.

سیمونیدس

در فصل گذشته نیم‌نگاهی انداختم به این که چگونه اقتصادهای انسانی با پول‌های اجتماعی‌شان ــ که برای اندازه‌گیری، ارزیابی و حفظ روابط میان مردم، و فقط گاهی به طور ضمنی برای تحصیل کالاهای مادی، به کار می‌روند ــ ممکن است به چیز دیگری تبدیل شوند. کشف ما در این مسیر این بود که بدون در شمار آوردن نقش خشونت جسمانی نمی‌توانیم به پاسخ این پرسش‌ها بیندیشیم. در خصوص تجارت برده از افریقا، این خشونت در وهله‌ی نخست خشونتی بود که از خارج این قاره تحمیل شد. با وجود این، همان غیرمنتظره بودن چنین خشونتی، همان بی‌رحمی‌اش، برای ما تصویری ثابت و پُرجزئیات از روندی فراهم می‌کند که در مکان‌ها و زمان‌های دیگر احتمالاً کندتر و پراکنده‌تر رخ داده‌اند. به همین دلیل است که هر نوع دلیلی بخواهید داریم که باور کنیم برده‌داری با توانایی یکتایش دز بریدن آدمیان از زمینه‌شان، با توانایی‌اش در تبدیل کردن‌شان به موجوداتی انتزاعی، نقشی اساسی در ظهور بازارها در همه‌جا داشته است.

حال وقتی همین روند کندتر رخ دهد چه می‌شود؟ ممکن است به

نظر آید که بیش‌تر این تاریخ را برای همیشه از دست داده‌ایم ــ زیرا هم در خاورمیانه‌ی باستان و هم در مدیترانه‌ی باستان، ظاهراً اکثر رخدادهای مهم درست پیش از پیدایش خط روی داده‌اند. بااین‌حال، خطوط کلی این تاریخ را می‌توان بازیافت. به باور من، بهترین راه برای این کار این است که از مفهومی منفرد، عجیب و پیچیده آغاز کنیم: مفهوم آبرو که می‌توان آن را همچون امری مصنوع دید، یا حتی مثل یک هیروگلیف، مثل قطعه‌شیئی بازمانده از تاریخی که گویی همه‌ی پاسخ‌ها را به تقریباً همه‌ی چیزهایی که می‌خواستیم بدانیم در خود فشرده است. از سویی مسئله‌ی خشونت در میان است: مردانی که با اتکا به خشونت زندگی می‌کنند، چه سربازان و چه تبهکاران، تقریباً همواره به‌شدت دغدغه‌ی آبرو دارند، و خدشه به آبروی‌شان را همواره واضح‌ترین توجیه برای دست زدن به خشونت می‌شمارند. از سوی دیگر مسئله‌ی بدهی را داریم. ما از بدهی و آبرو با هم حرف می‌زنیم، و حفظ آبرو را همان ادای دَین فرد می‌دانیم؛ در واقع گذر از یکی به دیگری بهترین سرنخ را به دست‌مان می‌دهد که بفهمیم چگونه بدهی‌ها از وظایف ناشی می‌شوند؛ حتی با این که مفهوم آبرو نیز ظاهراً بازتاب‌دهنده‌ی اصرار لجوجانه‌ای است بر این که بدهی‌های مالی واقعاً مهم‌ترین بدهی‌ها نیستند؛ بازتابی که این‌جا نیز، همانند استدلال‌های وداها و انجیل، به سرآغاز خودِ بازار برمی‌گردد. حقیقت نگران‌کننده‌تر این است که چون مفهوم آبرو بدون امکان در نظر گرفتن بی‌آبرویی معنایی ندارد؛ بازسازی این تاریخ نشان می‌دهد که تلقی‌های بنیادین ما از آزادی و اخلاق تا چه حد در چارچوب نهادهایی شکل گرفته‌اند که یاد نداریم چندان به آن‌ها اندیشیده باشیم؛ مثل نهاد مهمی چون برده‌داری که البته تنها نهاد از این‌دست هم نیست.

■■■■■

برای این که روی برخی ناسازواره‌هایی که مفهوم آبرومندی را احاطه کرده‌اند انگشت بگذاریم و نشان دهیم که این مفهوم واقعاً بر چه چیزی دلالت می‌کند، به داستان مردی می‌پردازیم که از «گذرگاه میانی»، یعنی سفر دریایی بردگان از کرانه غربی افریقا از میان اقیانوس اطلس به کرانه‌ی

شرقی امریکای شمالی، جان سالم به در برد: اُلادا اکویانو، که حوالی سال ۱۷۴۵ در جماعتی روستایی در محدوده‌ی پادشاهی بنین زاده شده بود. اکویانو را زمانی که یازده‌ساله بود از خانه‌اش ربودند و عاقبت به تاجران برده‌ی بریتانیایی که در خلیج بیافرا مستقر بودند فروختند، زان پس او را نخست به باربادوس بردند و بعد به مزرعه‌ای در مستعمره‌ی ویرجینیا.

باقی داستان اکویانو ــ که ماجراهای فراوانی نیز از سر گذرانده ــ در زندگی‌نامه‌ی خودنوشت او آمده که به سال ۱۷۸۹ چاپ شده است: حکایت جالب زندگی اُلادا اکویانو: یا، گوستاوس واسای افریقایی. پس از آن‌که بیش‌تر طول «جنگ هفت‌ساله»[ی ۱۷۶۳ـ۱۷۵۶ میان انگلستان و فرانسه] را روی یک کشتی بادبانی بریتانیایی گذراند که باروت حمل می‌کرد، به او وعده‌ی آزادی دادند، سپس مانع آزادی‌اش شدند، او را به مالکان متعددی فروختند ــ که معمولاً اول به‌دروغ به او وعده‌ی آزادی می‌دادند و بعد قول خود را زیر پا می‌گذاشتند ــ تا این‌که به بازرگان کواکر مذهبی در پنسیلوانیا رسید که عاقبت اجازه داد آزادی خود را بخرد. در سال‌های بعد، او خود تبدیل به بازرگانی موفق و نویسنده‌ای پُرفروش شد، در پی اکتشاف قطب شمال برآمد و نهایتاً یکی از پیش‌گامان لغو برده‌داری در انگلستان شد. فصاحت کلامش و داستان پُرکشش زندگی‌اش نقش مهمی در این جنبش داشت که نهایتاً به لغو تجارت برده در سال ۱۸۰۷ انجامید.

خوانندگان کتاب اکویانو اغلب با یکی از وجوه داستانش مشکل دارند: او در بیش‌تر طول حیات جوانی‌اش مخالفتی با نهاد برده‌داری نداشته است. حتی زمانی که برای خریدن آزادی خودش پول جمع می‌کند، مدت کوتاهی هم به شغل خریدوفروش برده در افریقا می‌پردازد. اکویانو فقط زمانی حامی لغو برده‌داری شد که به سلک فرقه‌ی مسیحیان متدیست درآمد و با آرمان دینی فعالان این فرقه علیه تجارت برده هم‌دل شد. بسیاری از خوانندگانش می‌پرسند که چرا این‌قدر طول کشید تا به این‌جا برسد؟ آخر اگر کسی بود که بی‌تردید دلیلی برای فهم شرارت‌های برده‌داری داشت، همو بود.

غریب این است که پاسخ را باید در صداقت این مرد جست. یکی از چیزهایی که در طول خواندن کتاب بسیار به چشم می‌آید این است که

او نه‌فقط مردی بود با کاردانی و عزم بی‌پایان، بلکه بیش از هر چیز مردی آبرومند بود. درعین‌حال همین امر تناقض هولناکی را موجب می‌شد. برده شدن به معنای عاری شدن از هر آبروی ممکنی است. طبیعتاً اکویانو آرزو داشت چیزهایی را که از او گرفته‌اند بازپس گیرد. مشکلش این بود که آبرو، بنا به تعریف، چیزی بود که در دیده‌ی دیگران وجود دارد. پس برده، برای این‌که بتواند آبرویش را بازیابد، ضروری است که قواعد و معیارهای جامعه‌ای را بپذیرد که اسیرش کرده است، و این، دست‌کم در عمل، به معنای آن است که چنین کسی در وهله‌ی نخست نمی‌تواند همان نهادهایی را نفی کند که آبرویش را از او گرفته‌اند.

عمیقاً باور دارم که این تجربه فی‌نفسه یکی از خشونت‌بارترین وجوه برده‌داری است؛ یعنی این‌که آدم فقط وقتی بتواند آبروی ازدست‌رفته‌اش را بازیابد که توانایی عمل کردن صادقانه بر طبق نظامی را به دست آورد که، از خلال دردناک‌ترین تجارب شخصی‌اش، آن را نظامی ناعادلانه می‌شناسد. شاید این را هم بتوان مثال دیگری از لزوم سخن گفتن به زبان ارباب دانست، اما در این‌جا با لزومی به‌غایت موذیانه طرف‌ایم.

این آگاهی دردناک دوگانه مشخصه‌ی تمامی جوامعی است که بر برده‌داری مبتنی هستند: آگاهی از این‌که بالاترین چیزهایی که آدم باید برای رسیدن به آن‌ها جهد کند در نهایت نادرست هستند؛ اما هم‌زمان، آدم احساس می‌کند که اصلاً ماهیت واقعیت همین است. شاید این معنا بتواند توضیح دهد که چرا در بیش‌تر طول تاریخ، بردگان درحالی که علیه اربابان‌شان می‌شوریدند، به‌ندرت علیه خود برده‌داری قیام می‌کردند. اما روی دیگر سکه هم این است که ظاهراً حتی برده‌داران نیز احساس می‌کردند که کل این ترتیبات اساساً منحرف و غیرطبیعی است. برای مثال، دانشجویان سال اول حقوق که قانون رومی را می‌خوانند باید این تعاریف را از بر کنند:

برده‌داری
نهادی است که به موجب آن، بر طبق قوانین ملل، شخصی، برخلاف طبیعت، ذیل حقوق مالکیت شخص دیگر قرار می‌گیرد.(۲)

هر طور که نگاه کنیم، همواره برده‌داری امری رسوا و زشت به نظر می‌آمده است. هر کس که به آن بسیار نزدیک بوده بدنام شده است. تاجران برده‌فروش را شماتت می‌کردند که آدم نیستند و بی‌رحم‌اند. در طول تاریخ حتی کسانی که برای برده‌داری توجیهات اخلاقی می‌تراشیدند خودشان هم این حرف‌ها را جدی نمی‌گرفتند. در عوض بیش‌تر مردم به همان چشمی به برده‌داری می‌نگریستند که ما به جنگ نگاه می‌کنیم: کاری که بی‌شک مزخرف است، اما باید بسی ساده‌لوح باشی که تصور کنی می‌شود راحت کنارش گذاشت.

آبرو کرامت مازاد است

خب، پس بردگی چیست؟ در فصل پیش نقداً پاسخی به این پرسش دادم. بردگی شکل غایی برکندن فرد از زمینه‌اش و به این ترتیب از تمامی روابط اجتماعی‌ای است که او را تبدیل به انسان می‌کند. راه دیگر بیان مطلب این است که بگوییم برده، به معنایی کاملاً واقعی، مُرده است.

این نتیجه‌ای بود که نخستین محققی که نخستین پژوهش تاریخی وسیع در خصوص نهاد برده‌داری را انجام داد به آن رسید: جامعه‌شناسی مصری به نام علی عبدالواحد وافی، در پایان‌نامه‌ی تحصیلی‌اش که به سال ۱۹۳۱ در پاریس نوشت.(۳) به نظر عبدالواحد، همه‌جا از جهان باستان تا امریکای جنوبی در روزگار او، فهرست واحدی از شیوه‌هایی را می‌توان یافت که انسانی آزاد را به واسطه‌ی آن‌ها به بردگی می‌افکنند:

۱) بنا به قانون زور:

الف) با اسیر کردن یا دستگیر کردن در جنگ.

ب) با قربانی غارت یا آدم‌ربایی کردن.

۲) به عنوان مجازات قانونی برای جرایم (از جمله بدهی).

۳) از طریق اقتدار پدرانه (پدری که فرزندانش را می‌فروشد).

۴) از طریق فروختن داوطلبانه‌ی خویشتن.(۴)

همچنین، همه‌جا، اسیر کردن در جنگ تنها راه مطلقاً مشروع به بردگی گرفتن به شمار می‌آید. همه‌ی شیوه‌های دیگر درگیر مشکلات اخلاقی بودند. آدم‌ربایی را به‌وضوح جرم می‌انگاشتند و والدین هم نمی‌بایست فرزندان‌شان را، مگر از سر استیصال، می‌فروختند.(۵) ما راجع به قحطی‌هایی چنان وخیم در چین خوانده‌ایم که طی آن‌ها هزاران مرد مسکین خود را اخته کردند، به این امید که بتوانند خویشتن را چون خواجه‌ای برای خدمت در دربار بفروشند؛ اما این را نشانه‌ی فروپاشی تام اجتماعی هم دیده‌اند.(۶) حتی همان‌طور که باستانیان به‌خوبی می‌دانستند، در چنین اوضاعی رویه‌های قضایی به‌آسانی دچار انحراف می‌شدند ـ خصوصاً وقتی پای بردگی به دلیل بدهی به میان می‌آمد.

می‌توان گفت که استدلال‌های عبدالواحد، در سطحی، صرفاً نوعی عذرآوریِ بسط‌یافته‌تر در خصوص نقش بردگی در اسلام است؛ نقشی که عموماً موردانتقاد بوده، زیرا حتی وقتی این نهاد در بخش وسیعی از جهان قرون وسطی از میان رفته بود، شریعت اسلامی هرگز برده‌داری را حذف نکرد. عبدالواحد می‌گوید درست است که پیامبر این کار را حرام نکرد، اما درعین‌حال دولت خلیفه‌ی اول نخستین دولتی است که می‌دانیم واقعاً توانست همه‌ی این رویه‌ها (سوءاستفاده‌ی قضایی، آدم‌ربایی و فرزندفروشی) را، که در طول هزاران سال عامل مشکلات اجتماعی مولد برده‌داری شناخته می‌شدند، از میان بردارد و بردگی را صرفاً به اسیران جنگی محدود کند.

بااین‌حال ماندگارترین مساهمت کتاب عبدالواحد همانا طرح این پرسش بوده است: چه چیزی در تمامی این شرایط مشترک است؟ گیرایی پاسخ عبدالواحد در سادگی آن است: فرد در شرایطی برده می‌شود که در همان شرایط اگر برده نمی‌شد می‌مُرد. در خصوص جنگ این واضح است: در جهان باستان، غالب بر مغلوب قدرت مطلق داشت، از جمله بر زنان و فرزندان مغلوبان؛ به‌سادگی می‌توانست همه را قتل‌عام کند. عبدالواحد همچنین می‌گوید آن مجرمانی محکوم به بردگی می‌شدند که مجازات‌شان اعدام بود، و نیز کسانی که خود یا فرزندان‌شان را می‌فروختند معمولاً با گرسنگی مواجه بودند.(۷)

گرچه معنای این حرف صرفاً آن نیست که فکر می کردند برده جانش را مدیون ارباب است و به همین دلیل اگر برده نشود خواهد مُرد.(۸) شاید این را بتوان در لحظه‌ای که فرد به بردگی گرفته می‌شد درست دانست. اما پس از آن، برده دیگر بدهی نداشت، چون از هر وجه مهمی که حساب کنیم، برده مُرده بود. در قانون رومی این امر کاملاً مصرح بود. اگر سربازی رومی اسیر می‌شد و آزادی‌اش را می‌باخت، انتظار می‌رفت که خانواده‌اش وصیت‌نامه‌ی او را بخوانند و اموالش را تقسیم کنند. اگر پس از آن دوباره آزادی‌اش را بازمی‌یافت، باید از نو شروع می‌کرد، حتی با زنی که اکنون دیگر بیوه‌ی او شمرده می‌شد باید از نو ازدواج می کرد.(۹)

چنان که انسان‌شناسی فرانسوی می گوید، در غرب افریقا نیز همین اصل اعمال می‌شد:

> همین که برده در نهایت از خانمانش جدا می‌شد به لحاظ اجتماعی مُرده به شمار می‌رفت، درست آن‌گونه که انگار در نبرد از میان رفته و کُشته شده باشد. در میان قوم ماندی زمانی رسم بر این بود که فاتحان وقتی اسیران جنگی را به خانه می‌بردند به آن‌ها دِگه (پوره‌ی شیر و گندم) می‌دادند تا بخورند ــ چون اعتقادشان بر این بود که آدم نباید با شکم خالی بمیرد ــ و سپس سلاح‌شان را به آن‌ها می‌دادند تا بتوانند خود را بکُشند. هر کس از کُشتن خود پرهیز می کرد، از رباینده‌اش سیلی می‌خورد و او را در بند نگه می‌داشت؛ چرا که به حقارتی تن داده بود که شخصیتش را از او سلب می کرد.(۱۰)

به نظر می‌آید که داستان‌های وحشت‌انگیز قوم تیو راجع‌به مردمانی که مُرده‌اند اما خود نمی‌دانند یا کسانی که از گور برگردانده می‌شوند تا به قاتلان‌شان خدمت کنند، یا داستان‌های زامبی‌های هائیتی، جملگی واگویه‌هایی از همین وحشت از بردگی باشند: واگویه‌ی این واقعیت که بردگی نوعی زیستنِ مرگ است.

اورلاندو پترسن در کتابی به نام بردگی و مرگ اجتماعی ــ که مطمئناً عمیق‌ترین مطالعه‌ی تطبیقی در خصوص نهاد بردگی است که تاکنون نوشته شده ــ به‌تفصیل نشان می‌دهد که معنای چنین بریده شدن تام و

مطلقی از زمینه‌ی اجتماعی فرد دقیقاً چه معنایی دارد.(۱۱) پترسن پیش از هر چیز بر این تأکید دارد که بردگی با هر شکل دیگری از روابط انسانی تفاوت دارد، زیرا رابطه‌ای اخلاقی نیست. برده‌دار ممکن است بردگی را به انواع اوصاف قانونی و قیم‌مآبانه بیاراید، اما این چیزی جز مزخرف‌گویی نیست و هیچ‌کس هم واقعاً باوری جز این ندارد: در حقیقت بردگی رابطه‌ای است که به طور خالص مبتنی بر خشونت است؛ برده باید اطاعت کند، زیرا اگر نکند ممکن است کتک بخورد، شکنجه یا کُشته شود و همه هم این را به‌خوبی می‌دانند. در ثانی، مُرده بودن به لحاظ اجتماعی به معنای آن است که برده با هیچ‌کس دیگری هیچ‌گونه پیوند اخلاقی‌ای ندارد: برده از نیاکانش، جماعتش، خانواده‌اش قبیله‌اش و شهرش جدا شده است؛ نه می‌تواند قراردادی ببندد نه معنی دارد که قولی بدهد، مگر به خواست اربابش؛ که به‌راحتی هم می‌تواند قرارداد و وعده‌ی او را نقض کند؛ و برده حتی اگر خانواده‌ای بسازد، ارباب می‌تواند هر زمانی که بخواهد آن را از هم بپاشاند. بنابراین رابطه‌ی زور محض، که برده را به ارباب پیوند می‌زند، تنها رابطه‌ی انسانی‌ای است که در نهایت این‌جا موضوعیت دارد. در نتیجه ــ و این عنصر اساسی سوم است ــ موقعیت برده موقعیت حقارت مطلق است. جنگجوی ماندی از همین روست که به اسیرش سیلی می‌زند؛ اسیری که از آخرین بخت رو گردانده تا با کُشتن خود شرافتش را نجات دهد باید بفهمد که از این پس موجودی کاملاً درخور تحقیر شمرده خواهد شد.(۱۲)

با وجود این، همین توانایی ارباب برای زدودن کرامت دیگران برای خود او مبنای آبرویش می‌شود. چنان که پترسن اشاره می‌کند، جاهای بسیاری بوده‌اند ــ مثال‌های فراوانی از جهان اسلام می‌توان یافت ــ که بردگان را حتی برای کسب سود به کار نمی‌گماردند؛ در عوض، ثروتمندان با جمع کردن دسته‌های بردگان به دور خود به نشانه‌ی شکوه، و نه هیچ‌چیز دیگری، خودنمایی می‌کردند.

به نظر من این دقیقاً همان چیزی است که کیفیتِ به‌وضوح شکننده‌ی آبرو را می‌سازد. مردان آبرومند تمایل داشته‌اند که حسی از آسایش تام و اعتمادبه‌نفس را با هم بیامیزند که با عادت فرمان دادن

همراه بوده است، درحالی که شهره بودند که در لحظه به خشم می‌آیند و حساسیت فوق‌العاده‌ای به تحقیر و توهین داشتند، یعنی این گونه حس می‌کردند که مرد (و تقریباً همیشه با یک مرد طرف بودیم) اگر «دَینِ آبرو» به گردنش بیفتد و بگذارد که پرداخت نشود، خوار و تحقیر شده است. دلیلش آن است که آبرو با کرامت فرق دارد. حتی می‌توان گفت که آبرو کرامتِ مازاد است. آبرو آن آگاهی مشدد به قدرت خویش و به مخاطرات آن است که از سلب قدرت و کرامت دیگران ناشی می‌شود؛ یا حداقل از این دانایی سرچشمه می‌گیرد که فرد می‌تواند کرامت و قدرت دیگران را بستاند. آبرو در ساده‌ترین شکل خود کرامت مفرطی است که باید با دشنه و شمشیر از آن محافظت کرد (مردان خشن، چنان که همه می‌دانیم، تقریباً بلااستثنا نگران آبروی‌شان هستند). به این ترتیب، اقتضای خُلق جنگجو، هر جا که با کم‌ترین نشانه‌ی بی‌احترامی مواجه شود ــ اگر کلام نامناسبی بشنود یا کسی به او نگاه چپ کند ــ مبارزه‌طلبی است، یا باید چنین انتظار از او داشته باشیم. با وجود این، حتی جایی که توسل به خشونت عریان هم کمابیش دیگر گزینه شمرده نشود، هر وقت آبرو به خطر افتد، این احساس برای فرد پیش می‌آید که ممکن است کرامتش از دست برود، و بنابراین مدام باید از آبرویش دفاع کند.

نتیجه این است که تا همین امروز «آبرو» دو معنای متضاد داشته است. از یک سو، می‌توانیم آبرو را صرفاً با کرامت برابر بدانیم. مردمان محترم برای تعهدات خود آبرو قایل‌اند. معنای «آبرو» برای اکویانو به‌وضوح همین بود: مرد آبرومند یعنی مردی که حقیقت را بگوید، از قانون پیروی کند، به عهدش وفا کند و در معاملاتش منصف و باوجدان باشد.(۱۳) مشکل اکویانو این بود که آبرو هم‌زمان معنای دیگری هم داشت؛ معنایی که ربطی وثیق با انواع خشونت‌هایی پیدا می‌کرد که پیش از هر چیز لازمه‌ی تقلیل دادن آدمیزاد به کالا بودند.

خواننده ممکن است بپرسد اما همه‌ی این‌ها چه ربطی به منشأ پول دارد؟ شگفتا که پاسخ این است: خیلی ربط دارد. برخی از شکل‌های کهن پول که می‌شناسیم دقیقاً به مثابه‌ی سنجه‌ای برای آبرو و بی‌آبرویی ظهور

کرده‌اند: یعنی ارزش پول، در نهایت برابر با ارزش قدرتی بود که می‌توانست دیگران را به پول تبدیل کند. معمای عجیب کومال ــ دختر برده‌ی ایرلندی که نقش پول داشت ــ مثالی چشم‌گیر از این معناست. اکنون می‌خواهیم به همین مطلب بپردازیم.

قیمتِ آبرو (ایرلند در اوایل قرون وسطی)

موقعیت ایرلند در بیش‌تر تاریخ اولیه‌اش تفاوت چندانی با بسیاری از جوامع افریقایی که در انتهای فصل گذشته به آن‌ها نظر انداختیم نداشت. اقتصاد ایرلند اقتصادی انسانی بود که نشیمنی نامساعد بر کنار یکی از اقتصادهای تجاری در حال توسعه داشت. علاوه‌براین، در دوره‌هایی تجارت برده در آن به‌قوت جریان یافته بود. چنان که تاریخ‌نگاری گفته است، «ایرلند ثروت معدنی نداشت و پادشاه این کشور کالاهای تجملی خارجی را فقط با صادرات دو کالا می‌توانست بخرد، احشام و مردمان.»(۱۴) شاید اصلاً تعجب‌برانگیز نباشد که احشام و آدم‌ها دو واحد پولی اصلی بودند. باز در زمانی که با اولین شواهد ثبت‌شده مواجه‌ایم، یعنی حوالی ۶۰۰ میلادی، ظاهراً تجارت برده از میان رفته است و خود نهاد بردگی هم، که کلیسا به‌شدت تخطئه‌اش می‌کرد، رو به اضمحلال بود.(۱۵) پس چرا هنوز کومال به عنوان واحد شمارش به کار می‌رفت تا بدهی‌هایی را بسنجند که در واقع با گاو و جام و سنجاق و دیگر اشیای سیمین پرداخت‌شان می‌کردند یا، در مبادلات خُردتر، با کیسه‌های گندم و جو؟ و یک پرسش دیگر هم هست که حتی بیش‌تر به چشم می‌آید: چرا زنان؟ در ایرلند قدیم شمار فراوانی برده‌ی مرد وجود داشت، اما به نظر نمی‌رسد هیچ‌کس از آن‌ها به عنوان پول استفاده کرده باشد.

بیش‌تر مطالبی که راجع‌به اقتصاد ایرلند کهن می‌دانیم از منابع حقوقی دریافته‌ایم؛ یعنی از مجموعه‌ای از قوانین مدون که طبقه‌ی قدرتمندی از حقوق‌دانان از حدود هفتصد تا نهصد میلادی وضع کرده بودند. این

حقوق‌دانـان البتـه فوق‌العـاده ثروتمند بودنـد. در آن زمان ایرلند هنوز تا حد زیادی اقتصادی انسانی داشت: مردم در مزارع پراکنده زندگی می‌کردند که بی‌شباهت به وضع قوم تیو نبود و گندم می‌کاشتند و دام پرورش می‌دادند. شـبیه‌ترین چیزی که به شـهر وجود داشـت مجموعه‌مزارعی بود که حول صومعه‌ها متمرکز شـده بودند. به نظر می‌رسـد کلاً فاقد بازار بودند، مگر اندک بازارهایی که در سـاحل قرار داشـتند ــ و احتمالاً عمدتاً بازار دام و برده بودند ــ و کشتی‌های خارجی مکرر به آن‌ها رفت‌وآمد می‌کردند.(۱۶)

در نتیجه پول کمابیش منحصراً برای مقاصد اجتماعی استفاده می‌شد: یعنی برای هدیه دادن؛ پرداخت دستمزد پیشه‌وران، طبیبان، شاعران، قاضیان و مطربان؛ و نیز برای پرداخت‌های گوناگون زمین‌داران (اربابان به مراجعان خـود، کـه متناوبـاً برای‌شـان غذا می‌آوردنـد، دام هدیه می‌دادنـد). مؤلفان قوانین مذکور حتی نمی‌دانسـتند که بر بیش‌تر کالاهای معمول که روزانه اسـتفاده می‌کردند چه قیمتی بگذارند ــ کوزه، بالشـت، اسـکنه، تخته‌ی گوشت خُردکنی و از این قبیل؛ به نظر نمی‌رسید هیچ‌وقت کسی برای این‌ها پولی داده باشد.(۱۷) غذا را در بین اعضای خانواده تقسیم می‌کردند یا برای اربابان مافوق خود می‌بردند و اربابان هم با این غذاها ضیافت‌های پُرخرج برای دوستان، رقبا و ملازمان‌شان برگزار می‌کردند. هر کس محتاج ابزار یا اثاثیه یا جامه‌ای بود نزد خویشاوندی می‌رفت که در ساخت این چیزها ماهر بود یا به کسی که آن‌ها را می‌ساخت مبلغی می‌پرداخت تا برایش بسازد. این اشـیا برای فروش عرضه نمی‌شـدند. شـاهان نیز به نوبه‌ی خود فراهم کردن ملزومات‌شان را به قبایل گوناگون واگذار می‌کردند: قبیله‌ای مسئول فراهم کردن چرم بود، آن یکی قبیله‌ی شـاعران بود، این یکی سـپر می‌سـاخت... دقیقـاً همـان ترتیبـات دشـواری که بازارها بعداً برای این که از پس کارشـان برآیند به آن متوسل شدند.(۱۸)

پـول را می‌توانسـتند وام دهنـد. نظـام بسـیار پیچیـده‌ای بـرای وثیقه و ضمانـت در کار بـود تـا تضمیـن کند که بدهکاران چیـزی را که گرفته‌اند برمی‌گردانند. هر چند این وام‌ها را عمدتاً برای پرداخت تاوان می‌گرفتند. مجموعه‌قوانین مذکور در فهرستی بی‌پایان و با وسواس فراوان این تاوان‌ها را

شرح داده‌اند، اما چیزی که حقیقتاً به چشم ناظر معاصر می‌آید این است که تاوان‌ها به‌دقت براساس مرتبت طرف آسیب‌دیده درجه‌بندی شده‌اند. این چیزی بود که تقریباً در خصوص همه‌ی «قوانین بربری» مصداق داشت ــ میزان تاوان‌ها معمولاً همان‌قدر که با منزلت قربانی تناسب داشت با ماهیت آسیب هم متناسب بود ــ ولی فقط در ایرلند چنین نظام‌مند به تعیین تاوان‌ها پرداخته بودند.

کلید فهم این نظام مفهوم آبرو یا شرف بود که برایش از لغت «وجهه» [= ظاهر] استفاده می‌کردند.(۱۹) آبروی فرد به اعتباری بود که در چشم دیگران داشت، یعنی این‌که درست‌کاری، صداقت و شخصیت فرد و همچنین قدرتش اعتبار او را در چشم دیگران شکل می‌داد؛ قدرت به معنای توانایی‌اش برای محافظت از خود، خانواده و پیروانش از هر نوع حقارت یا اهانت بود. کسانی که آبرومندترین بودند به معنای واقعی کلمه موجوداتی مقدس شمرده می‌شدند: شخص‌شان و متعلقات‌شان منزه به شمار می‌رفت. وجه غیرمعمول نظام سلتی ــ و نظام ایرلندی در این زمینه از بقیه جلوتر هم بود ــ این بود که آبرو را می‌شد به لحاظ کمّی سنجید. هر شخصِ آزادی «قیمت آبرو»ی خودش را داشت: تاوانی که اگر کسی به کرامت این شخص اهانت می‌کرد باید می‌پرداخت. در این‌جا نیز مقیاس درجه‌بندی‌ای وجود داشت. مثلاً قیمت آبروی شاه هفت کومال یا هفت دختر برده بود؛ این قیمت معیاری برای آبروی همه‌ی موجودات مقدس دیگر از قبیل اسقف یا ارباب یا استادِ شاعر بود. از آن‌جا که (همان‌طور که همه‌ی منابع به‌تعجیل یادآوری می‌کنند) معمولاً دختران برده در این مواقع پرداخت نمی‌شدند، معنای این قیمت‌گذاری این بود که در صورت توهین به کرامت چنین شخصی، توهین‌کننده باید بیست و یک گاو شیرده یا بیست و یک اونس نقره می‌پرداخت.(۲۰) قیمت آبروی دهقان ثروتمند دوتا و نصفی گاو بود، قیمت آبروی اربابی خُرد همین بود و به ازای هر یک از وابستگان آزادش نیم‌گاو به این قیمت افزوده می‌شد ــ و از آن‌جا که ارباب برای این‌که ارباب بماند باید دست‌کم پنج‌تا از این وابستگان می‌داشت، این باعث می‌شد که قیمت آبرویش حداقل پنج گاو کامل باشد.(۲۱)

قیمت آبرو را نباید با دیه اشتباه گرفت؛ یعنی با قیمت واقعی جان زن یا مرد. طبق همین قوانین، اگر کسی مردی را می کُشت، باید به غرامت کُشتن او کالاهایی معادل قیمت هفت کومال می‌پرداخت، و به این مبلغ باید قیمت آبروی او را هم می‌افزود چون (با کُشتنش) کرامت او را مخدوش کرده بود. جالب این که فقط پادشاه بود که خون‌بها و قیمت آبرویش برابر بودند.

برای ایراد جراحت نیز پرداخت‌هایی در نظر گرفته شده بود: اگر کسی به گونه‌ی مردی زخم می‌زد، باید هم قیمت آبروی او را می‌پرداخت و هم تاوان آن زخم را (مجروح کردن صورت شخص به طور خاص، به دلایل واضح، ایراد آسیب نمایانی است). این مشکل وجود داشت که چگونه باید تاوان ایراد جراحت را محاسبه می کردند، چون این محاسبه بسته به ضرر جسمانی و مرتبه‌ی شخص متغیر بود. حقوق‌دانان ایرلندی در این خصوص راه‌حل خلاقانه‌ای برای محاسبه‌ی تاوان زخم‌های گوناگون ابداع کردند که بر تنوع غلات مبتنی بود: زخم بر گونه‌ی شاه را بر پایه‌ی گندم می‌سنجیدند، اگر این جراحت به کشاورز بزرگی وارد می‌شد بر پایه‌ی جو دوسر، و همان زخم اگر بر گونه‌ی خُرده‌مالکی وارد می‌آمد تاوانش را بر پایه‌ی نخودفرنگی می‌سنجیدند. همچنین به هر کدام یک گاو هم پرداخت می‌شد.(۲۲) به همین ترتیب، اگر کسی سنجاق‌سینه یا خوک مردی را می‌دزدید، باید در عوضش سه سنجاق‌سینه یا سه خوک می‌داد، و به‌علاوه چون حریم خانه‌اش را هم شکسته بود، باید قیمت آبروی او را هم می‌پرداخت. حمله به دهقان تحت‌الحمایه‌ی ارباب جرمی هم‌پایه‌ی تجاوز به زن یا دختر آن مرد به شمار می‌رفت، یعنی نه هتک‌حرمت قربانی بلکه ریختن آبروی کسی به حساب می‌آمد که قرار بود بتواند از آن‌ها محافظت کند.

در نهایت، اگر کسی فقط به دیگری اهانت می کرد یا برایش لقب مسخره‌ای می‌ساخت (دست‌کم اگر این لقب بر سر زبان‌ها می‌افتاد) یا با هزل‌گویی مسخره‌اش می کرد، باید قیمت آبرویش را می‌پرداخت.(۲۳) در ایرلندِ قرون وسطی تمسخر دیگران هنری ظریف بود، و مشهور بود که شاعر

اگر مستعد باشد می‌تواند آن‌قدر قافیه‌ی زشت پشت هم بیاورد که مخاطب را دق دهد، یا دست کم باعث شود قربانی‌اش از غصه آبله‌رو شود. هر کس را که در منظر عموم استهزا می کردند چاره‌ای نداشت جز این که از پی دفاع از آبرویش برآید؛ و در ایرلند قرون وسطی ارزش آبرو به‌دقت تعیین شده بود.

این را هم باید تذکر دهم که شاید به نظرتان بیاید بیست و یک گاو برای قیمت آبروی یک شاه خیلی کم است، ولی در آن زمان ایرلند حدود ۱۵۰ شاه داشت.(۲۴) بیش‌تر این شاهان فقط چیزی حدود دوهزار رعیت داشتند، بااین‌حال، شاهان ایالتیِ بلندمرتبه‌تری هم بودند که قیمت آبروی‌شان دو برابر بود.(۲۵) علاوه‌براین، از آن‌جا که نظام حقوقی کاملاً از نظام سیاسی جدا بود، حقوق‌دانان، به لحاظ نظری، حق داشتند هر کسی ــ از جمله شاهان ــ را که کاری خلاف آبرومندی کرده بود تنزل رتبه دهند. اگر مردی از نجبا آدم ارجمندی را از درِ خود می‌راند یا از ضیافت خود بیرونش می کرد، فراری‌ای را پناه می‌داد، گوشت گاوی را می‌خورد که معلوم بود دزدیده شده است یا اگر اجازه می‌داد کسی هزلش را بگوید و شاعر را به دادگاه نمی کشید، می‌توانستند قیمت آبروی او را بکاهند تا با عوام برابر شود. اما همین‌ها در خصوص شاهی که از میدان نبرد می گریخت یا از قدرتش سوءاستفاده می کرد یا حتی در مزارع به کار می‌پرداخت یا به هر نحو کاری می کرد که دون شأنش بود نیز مصداق داشت. شاهی که دست به کاری بس زشت می‌یازید ــ مثلاً یکی از خویشان خود را می کُشت ــ برای آبرویش هیچ بهایی نمی‌ماند، که البته معنایش این نبود که مردم هر چه بخواهند می‌توانند راجع‌به این شاه بگویند و ترسی هم از تاوانش نداشته باشند، بلکه معنایش این بود که این شاه نمی‌توانست در مقام ضامن یا شاهد در دادگاهی حاضر شود، چون بنا به همان قانون اعتبار قسم فرد و جایگاه قانونی‌اش نیز برحسب همان قیمت آبرو تعیین می‌شد. این که آبروی شاه بی‌بها شود رخدادی مکرر نبود، اما اتفاق افتاده بود، و خِرَد حقوقی نیز مطمئن شده بود که این به یاد مردم می‌ماند: در یک متن قانونی مشهور فهرستی گنجانده شد حاوی نام «هفت پادشاهی که آبروی‌شان بی‌بها شد»، تا اطمینان حاصل شود که همگان به یاد خواهند

داشت که هیچ فرقی نمی‌کند شخص چه‌قدر مقدس یا قدرتمند باشد؛ همه ممکن است سقوط کنند.

نکته‌ی غیرمعمول در خصوص مواد قانونی ایرلندی این است که تا این حد صراحت دارند. این صراحت تا حدی به این سبب است که این مجموعه‌قوانین ایرلندی حاصل کار طبقه‌ای از حقوق‌دانان متخصص بوده است که ظاهراً کل کار تدوین این قوانین را تبدیل به نوعی سرگرمی کرده بودند و ساعات بی‌پایانی را صرف حل‌وفصل هر حالتی می‌کردند که ممکن بود ذیل اصول موجود قانونی رخ دهد، و مستقل از این‌که امکانی واقعی برای حالت موردنظر می‌بود یا نه، مقرر می‌کردند که چه مواردی اگر رخ دهد، دادگاه می‌تواند رسیدگی کند. برخی از تبصره‌های این قانون چنان تخیلی هستند که چاره‌ای نداریم جز این‌که فکر کنیم با نوشتنش مزاح می‌کرده‌اند («اگر زنبوری که متعلق به مردی است کسی را نیش بزند، باید وسعت زخم را اندازه گرفت و بر آن اساس تاوان داد، اما همچنین اگر شخص مجروح در حین نیش خوردن زنبور را له کند، باید قیمت زنبور را از تاوان کاست»). بااین‌حال، در نتیجه‌ی این صراحت، منطق اخلاقی پشت هر قاعده‌ی پیچیده‌ی مربوط به آبرو با صداقتی چشم‌گیر عیان می‌شود. وضع زنان چه‌طور بود؟ قیمت آبروی زن آزاد معادل ده درصد قیمت آبروی نزدیک‌ترین خویشاوند مرد او بود (پدرش، اگر زنده بود؛ اگر نبود شوهرش). اگر به زن بی‌احترامی می‌شد، قیمت آبرویش قابل‌پرداخت به همان خویشاوند بود. مگر این‌که خود زن زمین‌دار مستقلی بود. در این صورت قیمت آبرویش معادل یک مرد بود. اگر زن بی‌عفت به حساب می‌آمد، در این صورت قیمت آبرویش صفر بود، چون آبرویی نداشت که بریزد. حکم ازدواج چه بود؟ خواستگار قیمت آبروی همسر را به پدر زن می‌پرداخت و به این ترتیب خود حامی او می‌شد. وضع رعایا چگونه بود؟ همین قاعده در خصوص آن‌ها هم اعمال می‌شد: وقتی اربابی می‌خواست رعیتی داشته باشد، بهای آبروی مرد را می‌پرداخت و معادل قیمت آبرویش به او گاو می‌داد. از زمان این پرداخت به بعد، اگر کسی به این رعیت اهانت می‌کرد یا به او صدمه می‌زد، این را به مثابه‌ی خدشه

بـه آبـروی اربـاب می‌دیدند، و بر عهده‌ی ارباب بود که تاوان ملازمانش را طلـب کنـد. درعین‌حـال قیمت آبروی ارباب نیز با افـزودن ملازمی جدید افزایـش می‌یافـت: بـه عبارت دیگر، او فی‌الواقع آبـروی رعیت را به آبروی خود می‌افزود.(۲۶)

همه‌ی این‌ها هم فهم ماهیت آبرو را میسر می‌کند و هم فهم این را که چرا در زمانی که ــ به یُمن نفوذ کلیسا ــ دیگر دختران برده خریدوفروش نمی‌شـدند، باز هم قیمت دختر برده را به عنوان واحد شـمارش بدهیِ آبرو نگه داشته بودند. ممکن است در نگاه اول غریب به نظر آید که آبروی نجبا یا پادشـاه را چرا باید براسـاس قیمت برده سـنجید، چون بردگان انسان‌هایی بودند که بهای آبروی‌شان هیچ بود. اما اگر آبروی فرد در نهایت مبتنی بر توانایی او برای سلب آبروی دیگران باشد، این کاملاً معنادار می‌شود. قیمت برده قیمت آبرویی است که از او گرفته‌اند.

برخی اوقات به جزئیاتی تصادفی برمی‌خوریم که کل بازی را برای‌مان تفسـیر می‌کننـد. در مـورد مطالعـه‌ی مـا این امـرِ جزئی نه از ایرلنـد بلکه از مجموعه‌قوانین «دیمتی» ولز می‌آید که قدری دیرتر از قوانین ایرلندی تدوین شده است، اما تقریباً بر مبنای همان اصول کار می‌کند. در متن این قوانین بعد از فهرست کردن قیمت‌های آبرو براساس هفت حوزه‌ی مقدس قلمروِ کلیسایی دایفد، که اسقف‌ها و رئیسان دیرهایش پُرشکوه‌ترین و مقدس‌ترین مخلوقات قلمروشان شمرده می‌شدند، تصریح می‌شود که:

> هر کس خون احدی از رؤسای دیرهای مقرهای مذکور را بریزد، باید هفت پوند بپردازد؛ و زنی از اقوامش باید رخت‌شوی شود تا این ننگ بر قوم او بماند، و آن زن باید برای پرداخت بهای آبروی آن بزرگ خدمت کند تا این به یاد بماند.(۲۷)

زن رخت‌شوی دون‌رتبه‌ترین خدمتکاران بود، و کسی که به این مرتبه سقوط می‌کرد باید همه‌ی عمرش را به همین خدمت می‌گذراند. به این ترتیب، در واقع به جایگاه برده سقوط می‌کرد. خفت دائمی او آبروی راهب بزرگ را اعاده می‌کرد. گرچه نمی‌دانیم که آیا زمانی در ایرلند هم ترتیبات مشابهی

مبنای حساب کردن آبروی موجودات «مقدس» براساس زنان برده بوده است یا نه، واضح است که اصل هر دو یکی است. بازی آبرو بازی‌ای با حاصل‌جمع صفر است. توانایی مرد برای محافظت از زنان خانواده‌اش رکن مهمی از آبروی اوست. بنابراین، مجبور کردن مرد به تسلیم زنی از خانواده‌اش برای انجام کارهای پستِ طاقت‌فرسا در خانه‌ای دیگر بالاترین لطمه‌ای است که می‌شود به آبروی او زد. این کار به نوبه‌ی خود تصدیق دوباره‌ی آبرومندی کسی بود که این مرد آبرویش را ریخته بود.

▮▮▮▮▮

قوانین قرون‌وسطایی ایرلند از این بابت در نظر ما چنین خاص به نظر می‌آیند که تدوین کنندگانش، بی‌آن‌که ذره‌ای احساس ناراحتی داشته باشند، کرامت انسانی را برحسب پول قیمت‌گذاری کرده‌اند. از نظر ما، این تلقی که قداست یک کشیش یا جلال یک شاه را بتوان معادل یک‌میلیون تخم‌مرغ یا قیمت صدهزاربار اصلاح مو دانست اصلاً قابل‌هضم نیست. این دقیقاً همان چیزی است که باید در ورای هر نوع امکانی برای کمّی‌سازی انتظارش را داشته باشیم. حقوق‌دانان قرون‌وسطایی ایرلندی به این دلیل چنین احساس غرابتی نداشتند که مردمان آن زمانه برای به دست آوردن تخم‌مرغ یا اصلاح سرشان پول پرداخت نمی‌کردند.(۲۸) واقعیت این بود که اقتصاد ایرلند هنوز اقتصادی انسانی بود که در آن پول برای مقاصد اجتماعی استفاده می‌شد، و همین بود که امکان می‌داد چنین نظام حقوقی بغرنجی پدید آورند که در آن نه‌فقط کرامت انسانی را اندازه بگیرند، بلکه بتوانند جمع و تفریقش کنند ــ و همین کاری که انجام داده‌اند برای ما دریچه‌ی بی‌نظیری می‌گشاید تا از آن به ماهیتِ خود آبرو نظر کنیم.

سؤالی که حال آشکارا با آن مواجه می‌شویم این است: وقتی مردم شروع کنند و با همان پول تخم‌مرغ بخرند و دستمزد سلمانی را بپردازند چه اتفاقی برای این اقتصاد می‌افتد؟ همان‌طور که تاریخ بین‌النهرین باستان و جهان مدیترانه‌ی باستان نشان داده است، حاصل این امر بحران اخلاقی عمیق ــ و مداوم ــ بوده است.

بین‌النهرین (خاستگاه پدرسالاری)

در یونان باستان، کلمه‌ی معادل «آبرو» tīme [= تیمه] بود. ظاهراً در زمان هومر این لغت کاربردی بسیار شبیه اصطلاح ایرلندی «قیمت آبرو» داشته است: هم بر افتخارات جنگجو دلالت داشته است و هم بر تاوانی که باید در صورت ایراد آسیب در جراحت یا اهانت پرداخت می‌شد. اما با پیدایش بازارها در قرون بعدی، معنای لغت تیمه دستخوش تغییر شد. از یک سو، تیمه همان لغتی شد که معادل «قیمت» به کار می‌بردند ــ مثل قیمت چیزی که کسی در بازار می‌خرد. از سوی دیگر، تیمه بر مَنِشی حاکی از بیزاری کامل از بازار دلالت داشت.

در واقع امروز هم همین معنا را می‌دهد:

> معنای لغت یونانی «timi» آبروست، که آن را نوعاً مهم‌ترین ارزش در جامعه‌ی روستایی یونانی می‌شمردند. در یونان، آبرو معمولاً با خصیصه‌ی سخاوت گشاده‌دستانه و بی‌اعتنایی نمایان به حساب‌وکتاب مالی گره خورده است. و با وجود این، همین کلمه به معنای «قیمت» نیز هست؛ مثل قیمت نیم‌کیلو گوجه‌فرنگی.(۲۹)

معنای لفظی لغت «crisis» [= بحران] هم بر «crossroads» [= تقاطع] دلالت دارد: نقطه‌ای که امور می‌توانند به یکی از دو راه گوناگون بروند. نکته‌ی غریب در خصوص بحرانی که مفهوم آبرو با آن روبه‌روست این است که این بحران ظاهراً همیشه لاینحل باقی مانده است. آیا آبرومندی عبارت است از میل فرد به پرداخت بدهی مالی‌اش؟ یا آبرومندی فرد بر این واقعیت دلالت دارد که شخص فکر می‌کند بدهی‌های مالی واقعاً اهمیتی ندارند؟ ظاهراً هم‌زمان به هر دو معناست.

این پرسش که مردان آبرومند نیز چه‌طور فکر می‌کنند واقعاً مهم است. اکثر ما وقتی به تلقی یک روستایی مدیترانه‌ای از آبرو می‌اندیشیم، بیش از این که فکرمان به سمت رویکردهای معمول در خصوص پول برود به این فکر می‌کنیم که چنین کسی چه‌قدر راجع‌به باکرگی پیش از ازدواج

حساس است. آبروی مردانه حتی بیش از آن‌که به توانایی مرد در محافظت از زنان خاندانش بسته باشد به توانایی او در محافظت از نیک‌نامی آن‌ها در مسائل جنسی وابسته است؛ به این وابسته است که چه‌قدر می‌تواند به ابراز هر نوع بی‌نزاکتی در قبال مادرش، همسرش، خواهرش یا دخترش واکنش نشان دهد، گویی این تهمت حمله‌ای مستقیم به جان خود اوست. این کلیشه است، اما کلیشه‌ی ناموجهی هم نیست. مورخی که گزارش‌های پنجاه سال پلیس راجع‌به چاقوکشی در ایونیه‌ی قرن نوزدهم را مطالعه می‌کرد به این کشف رسید که فی‌الواقع همه‌ی این دعواها زمانی آغاز شده بودند که یکی از طرف‌ها در ملأعام به زن یا خواهر طرف دیگر فحش ناموسی داده بود.(۳۰)

خب این حساسیت راجع‌به عفت یک‌باره چرا پیدا شد؟ به نظر نمی‌آید که چنین امری را در ولز یا ایرلند دیده باشیم. آن‌جا بزرگ‌ترین تحقیری که ممکن بود در حق‌تان بشود این بود که ببینید خواهر یا دخترتان وادار شده رخت چرک کس دیگری را چنگ بزنند و بشویید، پس چه چیزی در ظهور پول و بازار وجود داشت که موجب شد بسیاری از مردان در خصوص روابط جنسی نگران شوند؟(۳۱)

این پرسشی دشوار است اما دست‌کم می‌توان تصور کرد که چگونه انتقال از اقتصادی انسانی به اقتصادی تجاری ممکن است موجب پیچیدگی‌های اخلاقی خاص شده باشد. برای مثال می‌توان تصور کرد که چه اتفاقی می‌افتاد وقتی همان پولی که زمانی برای ترتیب دادن ازدواج و برقرار کردن روابط آبرومندانه استفاده می‌شد برای خرید خدمات روسپی‌گری پرداخت می‌شد؟

همان‌طور که خواهیم دید، دلایلی داریم که قبول کنیم در چنین بحران‌های اخلاقی‌ای است که نه‌فقط می‌توانیم منشأ تلقی‌های فعلی خود از آبرو را پیدا کنیم بلکه می‌توانیم خاستگاه خود پدرسالاری را هم بیابیم. دست‌کم اگر «پدرسالاری» را مطابق همان معنای سرراستی بگیریم که با آن در سفر تکوین کتاب مقدس آشنا شده‌ایم، این ادعا درست درمی‌آید: یعنی حاکمیت پدران، در چهره‌ی آشنای مردان ریشوی عبوس رداپوشی

که چشم از همسران و دختران پرده‌نشین خود برنمی‌دارند، تا جایی که به جای خود کودکان‌شان را به مراقبت از رمه و گله می‌گمارند.(۳۲) خوانندگان کتاب مقدس همواره بر این تصور بوده‌اند که در این تصاویر با نوعی خاستگاه نخستین امور مواجه‌اند؛ یعنی این که مردمان صحرانشین، و به این ترتیب نخستین ساکنان خاور نزدیک، همواره به همین نحو که در کتاب مقدس آمده رفتار می‌کرده‌اند. به دلیل همین تلقی بود که ترجمه‌ی متون سومری در نیمه‌ی اول قرن بیستم موجب تحیر شد.

در نخستین متون سومری، خصوصاً متونی که متعلق به حدود ۳۰۰۰ تا ۲۵۰۰ پیش از میلاد هستند، زنان را در همه‌جا می‌توان دید. تواریخ اولیه نه‌فقط نام بسیاری از زنان حاکم را ثبت کرده‌اند، بلکه روشن می‌کنند که زنان در میان صفوف پزشکان، بازرگانان، کاتبان و مقامات دولتی حاضر بوده‌اند و کلاً برای مشارکت در همه‌ی ابعاد زندگی عمومی آزادی داشته‌اند. نمی‌شود گفت که برابری جنسیتی برقرار بوده، شمار مردان در همه‌ی این حوزه‌ها باز هم بیش از زنان بوده است. بااین‌حال می‌توان تصور کرد که جامعه‌ی آن زمان سومر از این لحاظ کمابیش شبیه آن چیزی بود که در بیش‌تر جهان توسعه‌یافته‌ی امروزی غالب است. طی حدود هزار سال بعدی، همه‌ی این‌ها عوض می‌شوند. زنان جایگاه خود را در زندگی عمومی از دست می‌دهند؛ الگوهای پدرسالارانه‌ی آشناتر به‌تدریج شکل می‌گیرند و این الگوها، با تأکید بر پاک‌دامنی و بکارت پیش از ازدواج، حضور زنان را در حکومت و حرفه‌های آزاد تضعیف می‌کنند و نهایتاً از میان می‌برند، و زنان که حال جایگاه حقوقی مستقل خود را از دست داده‌اند، تحت قیمومت شوهران‌شان درمی‌آیند. در پایان عصر مفرغ، در حدود ۱۲۰۰ پیش از میلاد، شاهدیم که شمار زیادی از زنان در حرم‌ها پرده‌نشین و (دست‌کم در بسیاری مناطق) مقید به حجاب اجباری شدند.

در واقع ظاهراً این نشان‌دهنده‌ی یک الگوی جهان‌گستر وسیع‌تر است. برای کسانی که دوست دارند پیشرفت علوم و فناوری، انباشت دانش و رشد اقتصادی ــ چنان که مایل‌ایم این‌ها را بخوانیم، «پیشرفت انسانی» ــ را لزوماً منجر به آزادی انسانی بیش‌تر بدانند، مایه‌ی رسوایی

بـوده کـه همیـن امـور ظاهراً برای زنان درسـت برعکس عمـل کرده‌اند. یا حداقل تا دوره‌ی حاضر وضع چنین بوده است. در هند و چین نیز می‌توان محدود کردن تدریجی مشابه آزادی زنان را مشاهده کرد. مسئله به‌وضوح این است که چرا؟ پاسخ معمولی که در خصوص سومر داده شده این است که علت این امر نفوذ تدریجی دامداران ساکن بیابان‌های اطراف بوده است که ظاهراً همیشـه عادات پدرسـالارانه‌ی بیش‌تری داشـتند. از این گذشـته میـان دجلـه و فـرات فقـط باریکه‌ی زمیـن کوچکی بود که می‌شـد در آن کشاورزی مبتنی بر آبیاری و بر مبنای آن زندگی شهری برقرار کرد. بنابراین، شهرنشینی از همان آغاز در محاصره‌ی صحرانشینانی بود که در حاشیه‌ی آن به سر می‌بردند و شبیه همان کسانی بودند که کتاب مقدس توصیف‌شان می‌کند و به همان زبان سـومری سـخن می‌گفتند. این درسـت اسـت که زبان سـومری به‌تدریج جای خود را نخسـت به زبان اکدی داد، سـپس به زبـان عمـوری، بعـد زبان‌هـای آرامی و عاقبت، به آخرین‌شـان، زبان عربی که صحرانشـینان دامدار آن را به بین‌النهرین و شـام هم بردند. درحالی‌که همـه‌ی ایـن اتفاقات آشـکارا موجب تحولات فرهنگی عمیقی نیز شـدند، باز هم این توضیح پاسـخی قانع‌کننده نیسـت.(۳۳) کوچ‌نشـینان سابق، که بـه شـهر آمـده بودند، ظاهراً دوسـت داشـتند تـا می‌تواننـد از مظاهر زندگی شـهری پیـروی کننـد. چرا از این جنبه‌اش پیـروی نمی‌کردند؟ در واقع این توضیح صرفاً محدود به محلی خاص است و واقعاً الگوی وسیع‌تری را تبیین نمی‌کند. در عوضِ قبول این توضیح، پژوهشگران فمینیست مایل بوده‌اند که بر ابعاد روبه‌گسـترش جنگ و نقش اجتماعی آن تأکید کنند و نیز بر تمرکزگرایی بیش‌تر در دولت که متعاقب گسترش جنگ رخ می‌داد.(۳۴) این استدلال قانع‌کننده‌تر به نظر می‌آید. مطمئناً هر چه دولت نظامی‌تر بود، قوانینش در خصوص زنان سخت‌گیرانه‌تر می‌شدند. اما می‌خواهم استدلال مکمل دیگری را هم بیفزایم. همان‌طور که تا این‌جا تأکید کرده‌ام، به لحاظ تاریخی، جنگ، دولت و بازار یکدیگر را تقویت می‌کرده‌اند. فتح نظامی بـه وضـع مالیـات منجر می‌شـد. وضع مالیات یکی از موجبـات بر پا کردن بازارها بود که اسباب راحتی سربازان و مقامات دولتی را فراهم می‌کرد. در

مورد خاص بین‌النهرین، همه‌ی این‌ها رابطه‌ی پیچیده‌ای با افزایش انفجاری بدهی یافتند که تهدید می کرد همه‌ی روابط انسانی ــ و فراتر از آن بدن‌های زنان ــ را تبدیل به کالای بالقوه کند. از طرف دیگر، این افزایش انفجاری موجب واکنشی هولناک از سوی برندگان (مذکر) بازی اقتصادی شد، که هر چه بیش‌تر می گذشت بیش‌تر حس می کردند مجبورند مدام کارهای شدیدتر و چشم گیرتری بکنند تا نشان دهند که زنانِ ایشان را به‌هیچ‌وجه نمی‌شود خرید و فروخت.

نگاهی به اسناد موجود راجع‌به ازدواج در بین‌النهرین نشانه‌ای به دست‌مان می‌دهد که ببینیم این امر چه‌طور رخ داده است.

این مطلب در انسان‌شناسی موضوع مورداتفاقی است که پرداخت شیربها معمولاً مربوط به مناطقی بوده که جمعیت فشرده نبوده، زمین منبع کمیابی نبوده، و بنابراین سیاست معمولاً متمرکز بر تفوق یافتن بر نیروی کار بوده است. جاهایی که جمعیت چگال بود و زمین منبع بسیار ارزشمندی به شمار می‌رفت، گرایش به گرفتن جهیزیه بود: اضافه کردن یک زن به خانوار به منزله‌ی افزودن یک نان‌خور است، و به جای این که قرار باشد چیزی به پدر عروس بدهند توقع می‌رفت که او چیزی به خانواده‌ی داماد بدهد (زمین، ثروت، پول...) تا به این طریق از دخترش در خانه‌ی جدیدش حمایت کند.(۳۵) برای مثال، در عهد سومریان پرداخت اصلی در مراسم ازدواج هدیه‌ی خوراکی فراوانی بود که پدر داماد به پدر عروس می‌داد و منظور آن بود که سور مجللی برای جشن عروسی فراهم کنند.(۳۶) بااین‌حال به نظر می‌رسد که طولی نکشید که این تبدیل به دو پرداخت مجزا شد، یکی برای جشن عروسی، دیگری برای پدر عروس، که بر مبنای نقره محاسبه می‌شد و اغلب با نقره هم پرداخت می‌شد.(۳۷) به نظر می‌آید که این پول گاه به زنان ثروتمند می‌رسید: دست‌کم بسیاری از عروسان علی‌الظاهر دست‌بندها و خلخال‌هایی به دست و پا می کردند که با سکه‌های نقره‌ای از همان واحد پولی درست شده بود.

با وجود این، در گذر زمان، این پرداخت که به آن «ترهاتوم» می گفتند رفته‌رفته شکل یک خرید ساده را به خود گرفت. رفته‌رفته به آن گفتند «قیمت

باکره»؛ این صرفاً اشاره‌ای استعاری نبود، زیرا ازاله‌ی بکارتِ غیرقانونی باکره را نوعی ایراد خسارت مالی به پدر او به شمار می‌آوردند.(۳۸) به ازدواج می‌گفتند «تملک» زن، یعنی از همان اصطلاحی استفاده می‌کردند که برای تصاحب کالاها به کار می‌بردند.(۳۹) در اصل وقتی زنی به تملک درمی‌آمد، باید از شوهرش کاملاً فرمان می‌برد، و اغلب حتی وقتی مورد آزار جسمانی قرار می‌گرفت هم نمی‌توانست خواهان طلاق شود.

زنانی که والدین ثروتمند و قدرتمند داشتند نیز گرچه علی‌الاصول با همین مسئله مواجه بودند، در عمل وضع‌شان فرق می‌کرد. مثلاً دختران بازرگانان نوعاً جهیزیه‌ی نقدی ذی‌قیمتی دریافت می‌کردند که می‌توانستند با آن خود مستقلاً به تجارت بپردازند یا شریک شوهرشان باشند. بااین‌حال برای فقرا ــ یعنی اکثر مردم ــ ازدواج رفته‌رفته بیش‌تر شبیه نوعی مبادله‌ی نقدیِ صرف می‌شد.

این وضع قاعدتاً تا حدی ناشی از برده‌داری بوده است: بردگان واقعی اندک‌شمار بودند، ولی صرف وجود طبقه‌ای از انسان‌ها که هیچ خویشاوندی نداشتند و کالای محض بودند موجب به وجود آمدن تغییری شده بود. برای مثال، استال می‌نویسد که در شهر نوزی در بین‌النهرین «برای پرداخت شیربها، حیوانات اهلی و سکه‌های نقره به ارزش بالغ بر چهل شِکِل می‌دادند»؛ و با قدری طعنه اضافه می‌کند: «شواهدی داریم که نشان می‌دهد این معادل بهای یک دخترِ برده بود.»(۴۰) این نقل‌قول باید ماجرا را به نحو ناراحت‌کننده‌ای روشن کرده باشد. در شهر نوزی هم که از قضا اطلاعات تفصیلی ثبت‌شده‌ی زیادی از آن به جا مانده، نمونه‌هایی داریم از مردان ثروتمندی که به خانواده‌های مسکین‌شده قیمت «شیربها»ی باتخفیف را پرداخته‌اند تا دختری را بگیرند که علی‌الظاهر به فرزندی پذیرفته‌اند، اما در واقع به عنوان معشوقه و خدمتکار نگهش داشته‌اند یا او را به ازدواج یکی از بردگان‌شان درآورده‌اند.(۴۱)

در این‌جا باز هم عامل تعیین‌کننده بدهی بود. همان‌طور که در فصل گذشته اشاره کردم، انسان‌شناسان دیری است تأکید دارند که پرداخت شیربها به منزله‌ی خرید همسر نیست. از هر چه بگذریم ــ و اگر مباحثات

ابتدایی مجمع ملل را که ذکر کردیم به یاد آورید، این یکی از استدلال‌های قاطع بود ــ اگر مردی حقیقتاً همسری را می‌خرید، آیا نمی‌توانست او را بفروشد؟ پیداست که شوهران اهل افریقا یا ملانزی نمی‌توانستند همسران‌شان را به فرد دیگری بفروشند. حداکثر می‌توانستند زنان‌شان را به خانه بفرستند و شیربهایی را که داده بودند، مطالبه کنند.(۴۲)

شوهر بین‌النهرینی هم نمی‌توانست زنش را بفروشد. یا بگوییم معمولاً نمی‌توانست. باز هم درست وقتی وام می‌گرفت همه‌چیز عوض می‌شد. چون وقتی این کار را می‌کرد ــ چنان که دیدیم ــ کاملاً قانونی بود که از همسر و فرزندانش به عنوان ضمانت بازپرداخت وام استفاده کند، و اگر نمی‌توانست وامش را بپردازد، دقیقاً به همان طریقی که بره‌ها و گوسفندان و بُزهایش را می‌باخت، زن و فرزندانش هم ممکن بود گروگان بدهی شوند. معنای دیگر این امر آن بود که آبرو و اعتبار در عمل یک چیز می‌شدند: دست‌کم برای مرد فقیر اعتبارش برای گرفتن وام دقیقاً معادل این بود که چه کسانی را در خانه زیر فرمان دارد، و (وجه دیگر این ماجرا) این بود که روابط اقتدار خانگی، روابطی که اصولاً معطوف به نوعی مسئولیت برای مراقبت و محافظت بود، تبدیل به حقوق مالکیت می‌شد و قابل خریدوفروش بود.

باز هم در خصوص فقرا معنای این امر آن بود که اعضای خانواده تبدیل به کالاهایی قابل اجاره یا فروش می‌شدند. الواح بازمانده از شهر نوزی نشان می‌دهند که نه‌فقط می‌شد دختران فقرا را به عنوان «عروس» در خانه‌ی ثروتمندان به کار گماشت، بلکه مرد فقیر می‌توانست وام بگیرد و به جای بازپرداختش صرفاً اعضای خانواده‌اش را به کار بگمارد: در این الواح مواردی از مردانی ثبت‌شده که پسران یا حتی همسران خود را به عنوان «گروگانِ» وام داده‌اند و پیداست که کار آن‌ها در مزارع یا کارگاه نساجیِ طلبکار صرفاً به ازای بازپرداخت سود وامی است که گرفته‌اند.(۴۳)

محور پُردامنه‌ترین و پُرافت‌وخیزترین بحرانْ روسپی‌گری بود. در واقع بر پایه‌ی منابع موجود روشن نیست که اصلاً در دوره‌های اولیه بتوان از «روسپی‌گری» صحبت کرد. ظاهراً معابد سومری اغلب میزبان گونه‌هایی

از فعالیت جنسی بوده‌اند. برخی کاهنان مؤنث قرار بوده است به ازدواج خدایان درآیند یا به آن‌ها وقف شوند. ظاهراً در گذر زمان معنای این‌ها در عمل به نحو قابل‌ملاحظه‌ای دستخوش تحول شده است. همچون مورد «دِواداسیس» یا «رقصنده‌ی معبد» در مذاهب هندویی هندوستان، برخی از این کاهنان نیز عزب می‌ماندند؛ برخی دیگر اجازه می‌یافتند ازدواج کنند اما مجاز نبودند فرزند بیاورند؛ از برخی دیگر انتظار می‌رفت حامیانی ثروتمند بیابند، و در عمل روسپیِ در اختیار نخبگان می‌شدند. بااین‌حال، باقی این کاهنان در معابد زندگی می کردند و مسئولیت‌شان این بود که در مواقع آیینی خاص خود را در اختیار نیایشگران بگذارند تا از ایشان تمتع ببرند.(۴۴) یکی از نکاتی که این متون کهن روشن می کنند این است که همه‌ی این زنان فوق‌العاده مهم شمرده می‌شدند. آن‌ها به معنای واقعی کلمه تجسم اعلای تمدن بابلی شمرده می‌شدند. از این گذشته تمام دستگاه اقتصادی سومری آشکارا برای این وجود داشت که از معابد، که خانه‌ی خدایان شمرده می‌شدند، حمایت کند. به این ترتیب، آن‌ها در همه‌چیز مظهر آراستگی بودند، از موسیقی و رقص گرفته تا آشپزی و مهمان‌نوازی و لطایف حیات. کاهنان زن معبد و همسران خدایان بالاترین تجسم انسانی این زندگی کامل بودند.

مهم است تأکید کنیم که، دست‌کم در این دوره‌های آغازین، مردان سومری ظاهراً هیچ مشکلی نداشتند که خواهران‌شان برای پول آمیزش کنند. برعکس، تا جایی که روسپی گری رخ می‌داد (و به یاد داشته باشید که نمی‌توانست به شکلی چندان غیرشخصی و با رابطه‌ی مالی صرف، مانند آن‌چه در اقتصادهای اعتباری پیش می‌آید، رخ دهد)، متون دینی سومری این کار را در زمره‌ی بنیادی‌ترین وجوه تمدن انسانی می‌شمردند؛ موهبتی خدادادی که در بدایت زمان عطا شده بود. آمیزش زاینده را طبیعی می‌دانستند (بالاخره حیوانات این کار را می کردند). آمیزش غیرزاینده، آمیزش به قصد لذت، الاهی شمرده می‌شد.(۴۵)

مشهورترین بیان این معادل‌سازی روسپی گری و تمدن را می‌توان در داستان انکیدو در حماسه‌ی گیلگمش یافت. در آغاز داستان انکیدو

هیولایی است؛ «مرد وحشی» برهنه و تندخویی که هم‌پای غزالان می‌چرد و از آبشخور وحوش می‌نوشد و مردمان شهرنشین را می‌هراساند. شهرنشینان، که از غلبه بر او درمی‌مانند، نهایتاً روسپی والامقامی را که کاهن خدای ایشتر نیز هست به سویش می‌فرستند. زن پیکر خود را به او می‌نمایاند و این دو شش روز و هفت شب عشق می‌ورزند. پس از آن حیواناتی که تا پیش از این انکیدو را همراهی می‌کردند از او می‌گریزند. پس از آن‌که زن به انکیدو توضیح می‌دهد که او دیگر حکمت آموخته است و خداگونه شده است (هر چه باشد این زن مصاحب خدایان بوده است)، انکیدو قبول می‌کند که جامه بپوشد و مانند انسانی متمدن بیاید و در شهر زندگی کند.(۴۶)

بااین‌حال در همان اولین روایت داستان انکیدو نیز می‌توان دوگانگی مشخصی را در برخورد با روسپی‌گری مشاهده کرد. خیلی بعد از این ماجرا، خدایان انکیدو را به مرگ محکوم می‌کنند و نخستین واکنش انکیدو به این حکم آن است که آن زن را محکوم کند، چون او بود که در ابتدا از حیات وحش بیرونش آورده بود: لعنتش می‌کند تا فاحشه‌ای خیابانی یا ساقی میخانه‌ها شود، در میان مستانی زندگی کند که روی او بالا بیاورند، و مشتریانش آزارش دهند و کتکش بزنند. سپس از این رفتار خود پشیمان می‌شود و در عوض برای زن آرزوی نیک‌بختی می‌کند. اما رد این برخورد دوگانه را از همان ابتدای داستان انکیدو می‌توانیم دنبال کنیم و می‌توان دید که هر چه در داستان پیش‌تر می‌رویم، این دوگانگی شدیدتر هم می‌شود. مجتمع‌های معابد سومری و بابلی از همان ابتدا با تأمین‌کنندگان خدمات جنسی احاطه شده بودند که در آغاز چندان پُرجلوه نبودند؛ در حقیقت در دورانی که بیش‌تر راجع‌به آن‌ها می‌دانیم معابد در مرکز محلات خراباتی‌ای بودند مملو از میخانه‌ها و دخترکان رقصنده، مردان زن‌پوش (برخی‌شان بردگان بودند و برخی فراریان) و تقریباً انواع نامحدودی از روسپیان. واژگان مربوط به انواع این کارگران جنسی که جزئیات تفاوت‌های‌شان دیگر دیرزمانی است که بر ما معلوم نیست، بی‌نهایت پیچیده است. ظاهراً اکثر آن‌ها دو جور شغل سرگرم‌کننده داشته‌اند: ساقیان میخانه‌ها نوازنده

هم بوده‌اند؛ مردان زن‌پوش نیز هم آوازخوان و رقاص بودند و هم اغلب به نمایش پرتاب چاقو می‌پرداختند. بسیاری از اینان گروگان بدهی بودند یا زنانی بودند که از اسارت بدهی گریخته بودند اما جای دیگری هم برای رفتن نداشتند. با گذشت زمان، بسیاری از زنان دون‌پایه‌ترِ معبد را یا به عنوان برده می‌خریدند یا گروگان بدهی بودند، و احتمالاً خط فاصل مبهمی نیز میان نقش زنان کاهنی که آیین‌های هوس‌آفرین اجرا می‌کردند و روسپیانی که در تملک معبد بودند وجود داشت (و از این‌رو، علی‌الاصول به خواست خدایان) در خود ساختمان معبد بیتوته می‌کردند و درآمدشان به خزانه‌ی معبد می‌رفت.(۴۷) از آن‌جا که اکثر دادوستدهای بین‌النهرین با پول نقد انجام نمی‌شد، می‌توان فرض کرد که در خصوص روسپی‌گری نیز وضع به همین منوال بوده است ــ همچنین مانند ساقیان که بسیاری‌شان ظاهراً روسپیان سابق بودند که با مشتریان‌شان روابط مالی اعتباری پیوسته‌ای را صورت می‌دادند ــ و معنای این نوع دادوستد باید این باشد که اکثر آن‌ها چندان شباهتی به روسپیان خیابانی نداشتند و بیش‌تر شبیه نشمه‌های درباری بودند.(۴۸) باز هم ظاهراً خاستگاه روسپی‌گری تجاری را باید در معجون غریبی از امر مقدس (یا امری که زمانی مقدس بود)، بازرگانی، برده‌داری و بدهی جست.

■■■■■

«پدرسالاری»، ابتدا و مقدم بر هر چیز، در مقام رد تمدن‌های بزرگ شهری و به طلب نوعی خلوص ظهور کرد، به طلب بازیابی اداره‌ی پدرانه در برابر اداره‌ی شهرهای بزرگی چون اوروک، لاگاش و بابل که آن‌ها را جایگاه دیوانیان، بازرگانان و فاحشگان می‌دیدند. حواشی شهر، که گله‌داران در آن می‌زیستند، بیابان‌ها و مرغزارهایی که از رودخانه‌ها و دره‌های رودها به دور بودند، مکان بی‌جاشدگان و کشاورزان بدهکار فراری بودند. در بین‌النهرین باستان، مقاومت بیش از آن‌که سیاستِ مبتنی بر شورش باشد سیاست خروج و گریز به همراه خانواده و احشام بود؛ پیش از آن‌که طلبکاران هم این و هم آن را تصاحب کنند.(۴۹) در حاشیه‌ی شهرها همواره قبایلی می‌زیستند.

وقتی اوضاع خوب بود به شهر می‌رفتند و سکنی می گزیدند؛ در دوره‌های دشواری، جمعیت‌شان با پیوستن مهاجران افزون می گشت ــ یعنی با پیوستن کشاورزانی که در واقع بار دیگر انکیدو می‌شدند. بعد، در دوره‌هایی با هم ائتلاف می کردند و این‌بار در مقام فاتح به شهر هجوم می‌آوردند. خیلی سخت است که بتوانیم به‌دقت بگوییم اینان چه تصوری از وضع خود داشته‌اند، زیرا فقط در عهد عتیق، که در سوی دیگر هلال حاصل‌خیز نوشته شده، می‌توان شاهدی ثبت‌شده از نقطه‌نظر شبانان شورشی یافت. اما این امر به‌هیچ‌وجه این نظر را تضعیف نمی کند که تأکید فوق‌العاده‌ای که در این متن در خصوص اقتدار مطلق پدران و مراقبت حسودانه‌شان از زنان خویشاوند سربه‌هوای‌شان می‌یابیم، هم با کالایی‌سازی انسان‌ها در شهرهایی که از آن گریخته بودند ممکن شده بود، و هم درعین‌حال اعتراضی علیه آن بود.

کتاب‌های مقدس این دنیا ــ عهد عتیق و عهد جدید و کتب دیگر، و متون دینی نوشته‌شده از قرون وسطی تاکنون ــ طنین صدای شورش‌اند که با تحقیر زندگی فاسد شهری، بدبینی به بازرگانان و اغلب با زن‌ستیزی شدید آمیخته‌اند. کافی است فقط به تصویری که از بابل داریم بیندیشیم؛ تصویری که در تخیل جمعی ما صرفاً گهواره‌ی تمدن نیست، بلکه درعین‌حال مکان فاحشگان نیز هست. هرودوت وقتی مدعی می‌شود که همه‌ی دوشیزگان بابلی مجبور می‌شدند در معبد فاحشگی کنند تا خرج جهیزیه‌ی خود را درآورند، در واقع تخیلات محبوب یونانیان را بازگو می کند.(۵۰) پطرس مقدس در عهد جدید اغلب از روم به عنوان «بابل» یاد می کند و کتاب مکاشفات احتمالاً روشن‌ترین تصویر را از منظور او، وقتی از بابل سخن می گفت، به دست می‌دهد: «فاحشه‌ی بزرگ» که بر «وحش قرمزی سوار شده که از نام‌های کفر پُر بود»:

۱۷:۴ و آن زن به ارغوانی و قرمز ملبس بود و به طلا و جواهر و مروارید مزین و پیاله‌ای زرین به دست خود پُر از خباثت و نجاسات زنای خود داشت:
۱۷:۵ و بر پیشانی‌اش این اسم مرقوم بود: «سرّ و بابل عظیم و مادر فواحش و خبائث دنیا.»(۵۱)

گفتار پدرسالارانه‌ی بیزار از شهر و گفتار هزاره‌گرایانه‌ی پدران مسکین باستان نیز به همین صورت بود.

پدرسالاری‌ای که می‌شناسیم ظاهراً در نزاع پُرافت‌وخیز میان نخبگان تازه‌پاگرفته و نخبگان جدیداً مخلوع شکل گرفته است. بیش‌تر تحلیل من در این فقره ملهم از اثر درخشان گردا لرنر، مورخ فمینیست، است که در مقاله‌ای در خصوص خاستگاه روسپی‌گری به این نتیجه رسیده است:

> منبع دیگری برای روسپی‌گری تجاری فقیرسازی کشاورزان و وابستگی روزافزون‌شان به وام برای گذراندن دوره‌های قحطی بود که به برده شدن‌شان بر اثر بدهی می‌انجامید. کودکان پسر و دختر در ازای وعده‌ی بازپرداخت بدهی به طلبکاران واگذار یا به «فرزندی» فروخته می‌شدند. چنین روندی کاملاً می‌توانسته است روسپی‌گری اعضای مؤنث خانواده در جهت منافع رئیس آن را پدید آورده باشد. زنان احتمالاً به سبب آن روسپی می‌شدند که والدین‌شان مجبور بودند آن‌ها را به بردگی بفروشند یا شوهران مسکین‌شده‌شان ناچار شده بودند از آن‌ها به این طریق استفاده کنند. یا شاید خودشان به عنوان آخرین بدیل در برابر برده شدن این کار را برمی‌گزیدند. اگر در این شغل بخت‌یار بودند ممکن بود معشوقه‌ی کسی شوند و منزلت‌شان بالاتر رود.
>
> در میانه‌ی هزاره‌ی دوم پیش از میلاد، روسپی‌گری به عنوان شغلی محتمل برای دختران خانواده‌های فقیر دیگر جا افتاده بود. با افزایش نظارت جنسی بر زنان طبقات ثروتمند، بکارت دختران محترم همچون دارایی خانواده‌شان به حساب می‌آمد. به این ترتیب، روسپی‌گری تجاری را همچون ضرورتی اجتماعی برای برآوردن نیازهای جنسی مردان در نظر گرفتند. دشواری‌ای که باقی می‌ماند این بود که چگونه با هوشمندی و استمرار میان زنان محترم و نامحترم تمایز بگذارند.

این نکته‌ی آخری بسیار مهم است. به گفته‌ی لرنر، شناخته‌شده‌ترین تلاش برای حل این مشکل را می‌توان در قانون آشور میانه یافت که تاریخ تدوینش به زمانی بین ۱۴۰۰ تا ۱۱۰۰ پیش از میلاد برمی‌گردد؛ قانونی که نخستین مرجع شناخته‌شده برای حجاب در تاریخ خاورمیانه است ــ و به تأکید لرنر، نخستین مرجعی که نظارت بر حدود اجتماعی را مسئولیت دولت می‌داند.(۵۲) عجیب نیست که تدوین این قانون در زمان اقتدار حکومتی

انجام شده که احتمالاً بدنام‌ترین دولت نظامی در کل خاورمیانه‌ی باستان بوده است.

قانون مذکور با دقت میان پنج طبقه از زنان تمایز می‌گذارد. زنان محترم (چه بانوان مزدوج باشند و چه معشوقگان)، بیوه‌ها و دختران مردان آزاد آشوری وقتی از خانه بیرون می‌روند «باید حجاب بپوشند». روسپیان و بردگان (و در این زمان روسپیان هم شامل خادمه‌های غیرمزدوج معابدند و هم فاحشگان معمولی) مجاز به پوشیدن حجاب نیستند. نکته‌ی قابل‌توجه در خصوص این قانون آن است که برای زنان محترمی که حجاب نمی‌پوشند مجازات در نظر نگرفته است، بلکه مجازات متوجه روسپیان و بردگانی است که حجاب پوشیده‌اند. بنا بر این قانون، روسپی‌ای که حجاب می‌پوشید باید در ملأعام به او پنجاه ترکه می‌زدند و بر سرش خاکروبه می‌ریختند؛ باید گوش برده‌ای را که حجاب پوشیده بود می‌بریدند. مردان آزادی نیز که ثابت می‌شد آگاهانه چنین زنان فریب‌کاری را تشویق کرده بودند ترکه می‌خوردند و به یک ماه کار اجباری واداشته می‌شدند.

قانون مذکور احتمالاً فرض را بر این گذاشته بود که زن محترمی که بی‌حجاب بیرون رفته خودش خویشتن را مجازات کرده است: چرا زن محترمی باید به شکل فاحشگان به خیابان رود؟

وقتی به زن «محترم» اشاره می‌کنیم، به کسانی اشاره می‌کنیم که بدن‌شان تحت هیچ شرایطی قابل‌خریدوفروش نبوده است. جسمانیت آن‌ها پنهان می‌ماند و دائماً به حریم اندرونی مردی وابسته بود؛ وقتی این زنان با حجاب بیرون می‌آمدند، وقتی که به‌واقع نمایان می‌شدند و این‌سو و آن‌سو می‌رفتند، در همان معرض عموم هم باز به این شکل در درون فضای اندرونی بودند.(۵۳) از طرف دیگر، زنانی که به ازای پول قابل‌مبادله بودند باید همواره به همین نحو قابل‌شناسایی می‌بودند.

مجموعه‌ی قوانین آشوری مسلماً موردی استثنایی است: در هیچ جای دیگری تا بعد از ۱۳۰۰ پیش از میلاد حجاب اجباری نشده بود. اما این قانون، با وجود استثنایی بودن، دریچه‌ای به تحولی می‌گشاید که هر چند به نحوی ناهموار، و حتی با قبض‌وبسط، در این منطقه در حال وقوع بود و

از برهم‌کنش تجارت، طبقه، طلب مبارزه‌جویانه‌ی حفظ آبروی مردانه و از این‌که پیوسته فقیران را تهدیدی منحط بدانند نیرو می‌گرفت. به نظر می‌آید که در این زمینه دولت‌ها نقش دوگانه‌ای بازی کرده‌اند، یعنی هم‌زمان هم برای کالایی‌سازی بدن زنان زمینه‌سازی کرده‌اند و هم برای کاستن از اثراتش مداخله کرده‌اند: اعمال قوانین مربوط به بدهی و حقوق پدران و اجرای عفوهای دوره‌ای. اما در طول هزاره‌ی موردبحث، امر جنسی از موهبتی خدادادی، که مظهر لطایف تمدن به شمار می‌آمد، به یکی از هم‌وندان آشنای مدنیت تنزل مرتبه یافت: یعنی به پستی، فساد و گناه.

■■■■■

فکر می‌کنم در این‌جا برای افول کلی وضع آزادی زنان، چنان که می‌توان در همه‌ی تمدن‌های شهری بزرگ در طول تاریخ‌شان مشاهده کرد، توضیحی یافتیم. در تمامی این شهرها، حتی اگر هم که اجزای وقایع به انحای گوناگونی گرد هم می‌آمدند، باز هم اتفاقات مشابهی در جریان بود.

برای نمونه، تاریخ چین شاهد کارزارهای حکومتی وسیع مداوم و ناکام برای از میان بردن شیربها، بردگی بدهی و شاهد رسوایی‌های ادواری بر سر کشف وجود «بازارهای دخترفروشی» بود؛ شامل فروش مستقیم دوشیزگان به عنوان دختر، همسر، معشوقه یا روسپی (بسته به صلاح‌دید خریدار) که تا امروز هم ادامه داشته است.(۵۴) نظام کاستی در هند امکان داد که آن‌چه در جاهای دیگر تفاوت واقعی میان ثروتمندان و فقیران بود، رسمیت و صراحت یابد. برهمنان و دیگر اعضای کاست‌های بالا غیورانه دختران خود را در پرده نگاه می‌داشتند و با دریافت جهیزیه‌های گزاف شوهرشان می‌دادند، درحالی که کاست‌های پایین شیربها می‌پرداختند و تاب می‌آوردند که اعضای کاست‌های بالاتر («دوبارزادگان») برای این که دخترانشان را می‌فروشند ملامت‌شان کنند. به همین ترتیب، دوبارزادگان تا حد زیادی از این که به اسارت بدهی گرفتار شوند محافظت می‌شدند، درحالی که برای بسیاری از فقیران روستایی، وابستگی به وام جا افتاده بود، و دختران بدهکاران فقیر، چنان که می‌توان پیش‌بینی کرد، اغلب از خانواده

جدا می‌شدند تا به روسپی‌خانه‌ها یا آشپزخانه‌ها یا رخت‌شوی‌خانه‌های ثروتمندان فرستاده شوند.(۵۵) در هر صورت، به نظر می‌آید که در کش‌وواکش کالایی‌سازی از یک سو، که فشارش به نحوی غیرمتناسب بر دختران وارد می‌شود، و از سوی دیگر فشار کسانی که در پی بازیابی حقوق پدرسالارانه هستند تا به وسیله‌ی آن از زنان در مقابل هر نوع پیشنهادی که می‌تواند به کالا شدن‌شان بینجامد «حمایت» کنند، این آزادی‌های رسمی و عملی زنان است که به‌تدریج اما به نحوی فزاینده محدود و محو شده است. در نتیجه‌ی این کش‌وواکش تلقی‌هایی که از آبرو وجود داشت نیز تغییر یافت و آبرو تبدیل به نوعی اعتراض در برابر پیامدهای ضمنی بازار شد، حتی وقتی که همین تلقی‌ها هم‌زمان (مانند ادیان بزرگ جهان) خود به نحوی بی‌پایان و به طرق ماهرانه‌ای بازتاب‌دهنده‌ی همان منطق بازار شدند.

با این‌همه هیچ جا مانند یونان باستان منابع ما در این خصوص غنا و تفصیل ندارند. این امر تا حدی به سبب آن است که اقتصاد تجاری بسیار دیر به یونان رسید، یعنی تقریباً سه‌هزار سال دیرتر از سومر. در نتیجه، ادبیات باستانی یونان فرصت منحصربه‌فردی برای ما فراهم کرده‌اند که این انتقال را در حین وقوعش در آن سرزمین مشاهده کنیم.

یونان باستان (آبرو و بدهی)

جهان حماسه‌های هومری در سیطره‌ی جنگجویان قهرمانی است که تجارت را اهانت‌بار می‌دانند. این جهان از وجوه چشم‌گیری یادآور ایرلند در قرون وسطی است. پول وجود داشت اما برای خریدن چیزی به کار نمی‌رفت؛ مردان شاخص زندگی‌شان را در پی آبرو می‌گذراندند که با داشتن پیروان و گنجینه‌ها مادیّت می‌یافت. گنجینه‌ها به عنوان هدیه عطا می‌شدند، چونان جایزه کسب می‌شدند یا با غارت به کف می‌آمدند.(۵۶) بی‌شک به همین ترتیب بود که واژه‌ی یونانی «تیمه» نخستین‌بار هم به

معنای «آبرو» به کار رفت و هم به معنای «قیمت»؛ در چنین جهانی، هیچ‌کس میان این دو معنا تناقضی نمی‌یافت.(۵۷)

وقتی دویست سال بعد بازارهای تجاری در یونان گشوده شدند، این اوضاع به نحوی چشم‌گیر تماماً تغییر یافت. به نظر می‌آید که سکه‌های یونانی نخستین سکه‌هایی بودند که عمدتاً برای پرداخت مزد سربازان به کار رفتند، و نیز برای پرداخت جریمه‌ها و دستمزدها و پرداخت‌هایی که به دولت یا از طرف دولت صورت می‌گرفت. اما این امر زمانی رخ داد که به حدود ۶۰۰ پیش از میلاد می‌رسیم، یعنی زمانی که دیگر هر دولت‌شهری در یونان سکه‌ی خودش را، به نشان استقلال مدنی‌اش، ضرب می‌کرد. با این‌همه از آن پس چندان طول نکشید که کاربرد سکه در معاملات روزانه به امری رایج تبدیل شد. به قرن پنج پیش از میلاد که می‌رسیم، آگورا در شهرهای یونانی هم محل تجمع و بحث عمومی بود و هم درعین‌حال نقش بازار را داشت.

یکی از نخستین تأثیرات رسیدن اقتصاد تجاری به یونان وقوع مجموعه‌ای از بحران‌های بدهی بود؛ بحران‌هایی از آن نوع که برای اهالی بین‌النهرین و اسراییل بسیار آشنا بودند. نویسنده‌ی قانون اساسی آتن به‌ایجاز می‌نویسد: «فقیران به همراه همسران و فرزندان‌شان به بردگی ثروتمندان درآمدند.»(۵۸) فرقه‌های انقلابی‌ای ظهور کردند که طالب بخشش بدهی‌ها بودند و بیش‌تر شهرهای یونانی دست‌کم برای مدتی به دست مردان قدرتمند عوام‌گرایی افتاد که بخشی از دلایل قدرت‌گیری‌شان این بود که با طرح مطالبات ریشه‌ای در خصوص بخشش وام‌ها حمایت کسب کردند. بااین‌حال، راه‌حلی که در نهایت بیش‌تر شهرهای یونانی به آن رسیدند با راه‌حل خاور نزدیک متفاوت بود. شهرهای یونانی به جای این‌که بخشش‌های دوره‌ای را نهادینه کنند به این گرایش یافتند که اسارت بدهی را به طریق قانونی ملغی یا محدود کنند، و سپس برای پیش‌گیری از بحران‌های آینده سیاست توسعه‌طلبانه‌ای در پیش گرفتند؛ به این ترتیب که فرزندان فقرا را بر کشتی می‌نشاندند و می‌فرستادند تا با تکیه بر نیروی نظامی در آن‌سوی دریاها مستعمره‌هایی بیابند. دیری نگذشت که کل ساحل مقابل

از کریمه تا مارسی را جا به جا شهرهای یونانی پُر کردند؛ شهرهایی که به نوبه‌ی خود همچون مجرایی برای تجارت مداوم برده عمل کردند.(۵۹) وفور ناگهانی بردگان ملکی به نوبه‌ی خود کاملاً ماهیت جامعه‌ی یونانی را عوض کرد. نخستین تغییر، که مشهورتر از همه هم هست، این بود که حتی برای شهروندان میانه‌حال نیز این امکان فراهم آمد که در حیات سیاسی و فرهنگی شهرشان مشارکت کنند و به معنای واقعی کلمه شهروند باشند. اما این وضع به نوبه‌ی خود طبقات اشراف قدیمی را بر آن داشت که ابزارهای هر چه پیچیده‌تری فراهم کنند تا خود را از آن‌چه فساد اخلاقی و جلوه‌فروشی دولت دموکراتیک جدید می‌دانستند دورتر کنند.

وقتی به‌واقع پرده را از روی یونان قرن پنجم پیش از میلاد کنار بزنیم، می‌بینیم که همگان دارند در خصوص پول حرف می‌زنند. از نظر اشرافی که بیش‌تر متون به‌جامانده به قلم ایشان است، پول تجسم فساد بود. اشراف بازار را موهن می‌دانستند. در حالت آرمانی، مرد آبرومند باید می‌توانست هر آن‌چه لازم دارد در املاک خویش حاصل کند و نباید هیچ‌وقت مجبور می‌شد با خود پول نقد همراه ببرد.(۶۰) اشراف می‌دانستند که چنین چیزی در عمل ناممکن است. با وجود این، جا به جا می‌کوشیدند خودشان را از ارزش‌های بازاری شهروندان عادی دور نگه دارند: در عروسی و عزا به یکدیگر جام‌های زیبای سه‌پایه‌ی نقره و طلا هدیه می‌دادند، در مقابل عوام که یکدیگر را به سوسیس زغال‌پز مهمان می‌کردند؛ در مقابلِ قماربازی شهروندان عامی، اشراف به افتخارات مسابقات ورزشی آراسته بودند که برای شرکت در آن‌ها مدام تمرین می‌کردند و آموزش می‌دیدند؛ نشمه‌های باسواد و کارآموخته که در بزم شادنوشی اشراف حاضر می‌شدند با روسپیان عام (پورنه) در تقابل بودند ــ با حمایت دولت‌شهر دموکراتیک، برای رفع نیاز شهروندان مذکر خانه‌هایِ دختران برده و روسپی‌خانه‌هایی در مجاورت آگورا بر پا بود. اشراف در هر موردی جهانی از هدایا، سخاوتمندی و آبرو را بر فراز جهان معاملات منحط عوام بر پا می‌داشتند.(۶۱)

این وضع به کش‌وواکشی متمایز از آن‌چه در بین‌النهرین دیدیم انجامید. از یک سو شاهد فرهنگی اشرافی هستیم که به آن‌چه احساسات

پست تجاری شهروندان عادی می‌داند معترض است. از سوی دیگر شاهد واکنش روان‌گسیخته‌ی شهروندان عادی هستیم که هم‌زمان هم در پی محدود کردن وجوه فرهنگ اشرافی بودند و هم خودشان از حساسیت‌های اشرافی تقلید می‌کردند. بهترین نمونه‌ای که این‌جا می‌شود آورد غلام‌بارگی است. از یک سو عشق‌ورزی میان مردان بالغ و پسران نابالغ ممارستی اساساً اشرافی بود؛ در واقع راهی بود برای تشرف یافتن اشراف جوان به امتیازهای جامعه‌ی سطح بالای اشراف. در نتیجه دولت‌شهر دموکراتیک این ممارست را به لحاظ سیاسی براندازانه می‌دید و روابط جنسی میان شهروندان مذکر را ممنوع کرد. هم‌زمان تقریباً همه داشتند همین کار را می‌کردند.

تبار وسواس یونانیان در قبال آبروی مردانه، که شهره است و هنوز هم در بافت جوامع روستایی یونان قابل‌مشاهده است، بیش از آن‌که به آبرو در تلقی هومری برگردد به این شورش اشرافی در برابر ارزش‌های بازار برمی‌گردد؛ تلقی‌ای که سرآخر همگان می‌خواستند آن را از آنِ خود کنند.(۶۲) تأثیر این کش‌وواکش‌ها بر زنان از آن‌چه در خاور نزدیک رخ داد نیز سخت‌تر بود. به زمان سقراط که می‌رسیم، نقداً، گرچه آبروی مرد به نحوی فزاینده با خوار شمردن بازار و ادعای خودکفایی در منظر عموم پیوند خورده بود، آبروی زن دیگر کاملاً بر پایه‌ای جنسی تعریف می‌شد: آبروی زن مربوط بود به باکرگی، عفت و پاک‌دامنی، تا جایی که از زنان محترم توقع می‌رفت در درون خانه بمانند و خاموش باشند و هر زنی را که در حیات عمومی مشارکت می‌جست، به همین دلیل، روسپی یا بربر تلقی می‌کردند.(۶۳) در خاورمیانه، عادت حجاب پوشیدنِ آشوری را در آن زمان چندان اقتباس نکردند، ولی این عادت در یونان اقتباس شد. برخلاف همه‌ی تصوراتی که ممکن است راجع‌به خاستگاه‌های آزادی «غربی» داشته باشیم، زنان در آتن دموکراتیک، برخلاف ایران یا سوریه، مجبور بودند وقتی بیرون از خانه می‌روند حجاب بپوشند.(۶۴)

■■■■■

پس پول از مقیاسی برای اندازه‌گیری آبرو به مقیاسی برای اندازه‌گیری

هر آن‌چه آبرو نبود تبدیل شد. گفتن این که آبروی مردی را می‌شود با پول خرید اهانتی عظیم به او شمرده می‌شد ــ به‌رغم این واقعیت که چون مردان یونانی اغلب در جنگ یا حتی توسط یاغیان و راهزنان اسیر می‌شدند و نگاه‌شان می‌داشتند تا در ازای آزادی خون‌بهای‌شان را بستانند، اغلب دچار همان ماجراهای اسارت و رهایی می‌شدند که بی‌شباهت به تجربه‌ی زنان خاورمیانه‌ای نبود. یکی از شیوه‌های تکان‌دهنده‌ای که استفاده می‌کردند تا به‌وضوح به همه بفهمانند که مردی در ازای پرداخت خون‌بها آزاد شده این بود که ــ در این مورد به معنای واقعی کلمه ــ زندانی‌ای را که خون‌بها می‌پرداخت با یکی از سکه‌های خودش داغ می‌کردند؛ انگار کنید که در این زمانه آدم‌ربایان خیالی خارجی پس از آن‌که پولی را که در قبال آزادی گروگان امریکایی خواسته‌اند دریافت کنند، روی پیشانی او نقش دلار حک کنند و بعد آزادش کنند.(۶۵)

پرسشی که با همه‌ی این احوال پاسخش روشن نیست این است که چرا؟ چرا به طور خاص پول چنین نمادی برای استخفاف شده بود؟ آیا این‌همه به خاطر بردگی بود؟ پاسخ مثبت به این پرسش وسوسه‌انگیز است: شاید ظهور هزاران انسانِ آشکارا تحقیرشده در شهرهای یونانی هرگونه طرح موضوعی را راجع‌به این که مرد آزادی را (از زن آزاد دیگر بگذریم) می‌توان به هر معنایی خرید یا فروخت به طور خاص اهانت‌بار می‌نمود. اما پیداست که مسئله این نبود. بحثی که در خصوص پول برده در ایرلند کردیم نشان داد امکان این که انسانی در حد اعلی تحقیر شود به‌هیچ‌وجه تهدیدی برای آبروی قهرمانی به شمار نمی‌آمد ــ می‌توان گفت که به طریقی این اصلاً همان جوهر چنین آبرویی بود. به نظر نمی‌آید که یونان هومری هم تفاوت چندانی داشته است. اصلاً به نظر تصادفی نمی‌آید که نزاع میان آگاممنون و آشیل، که محور شکل‌گیری داستان حماسه‌ی ایلیاد است که عموماً آن را نخستین اثر بزرگ ادبی غرب می‌دانند، مشاجره‌ای است بر سر آبرو میان دو جنگجوی قهرمان که در مورد تملک یک دختر برده درمی‌گیرد.(۶۶) همچنین آگاممنون و آشیل به‌خوبی می‌دانستند که هر کدام‌شان اگر به بردگی درآیند موجب بداقبالی و شاید ادبار کلی در جنگ می‌شود. در

حماسه‌ی ادیسه، ادیسئوس در چند موقعیت تا نزدیکی برده شدن پیش می‌رود و می‌گریزد. حتی در قرن سوم میلادی، امپراتور والرین (۲۶۰ـ۲۵۳)، که در جنگ اِدِسا شکست خورد، اسیر شد و سال‌های باقی‌مانده‌ی عمرش را به عنوان زیرپایی شاپور اول ساسانی موقع سوار شدن بر اسبش سپری کرد. مخاطرات جنگ از این‌دست بود. همه‌ی این‌ها در اساس ماهیت آبروی مردانه بودند. آبروی جنگجو بسته به این است که حاضر باشد دست به قماری بزند که ممکن است همه‌چیز را در آن ببازد. بزرگی او مستقیماً متناسب است با این که تا چه حد ممکن است سقوط کند.

پس آیا گسترش پول تجاری بود که سلسله‌مراتب جامعه‌ی سنتی را به هم ریخت؟ اشراف یونانی اغلب همین را می‌گفتند، اما به نظر می‌رسد این شکایت‌ها اصالتی نداشته‌اند. مطمئناً این پول بود که اجازه می‌داد چنین اشرافیتِ خوش‌سرووضعی اصلاً وجود داشته باشد.(۶۷) برعکس به نظر می‌رسد نگرانی‌شان در قبال پول از این بابت بود که خیلی آن را می‌خواستند. چون پول را می‌شد برای خرید هر آن چیزی که شخص آرزو داشت به کار برد. پول مطلوب بود چون تمایزات را برمی‌داشت. می‌توان دید که استعاره‌ی پورنه که برای پول به کار می‌بردند چه‌قدر مناسب بوده است. زنی که «میان مردمان مشترک است» ــ چنان که آرکیلوخوس شاعر می‌گوید ــ برای همه در دسترس است. علی‌الاصول ما نباید جذب چنین موجودی شویم که برایش هیچ‌چیزی با دیگری فرقی ندارد. اما در واقع جذبش می‌شویم.(۶۸) و هیچ‌چیزی نیست که مانند پول هم چنین زمخت و بی‌تمیز باشد و هم چنین دلخواه. اشراف حقیقی یونانی به طور معمول اصرار می‌ورزیدند که پورنه‌های همگانی دلخواه ایشان نیستند، و نشمه‌ها، دختران فلوت‌زن، بندبازها و پسران زیبارویی که در ضیافت‌های‌شان شرکت می‌کردند نیز حقیقتاً اصلاً روسپی نیستند (گرچه گاه‌وبی‌گاه می‌پذیرفتند که هستند). اشراف همچنین با این واقعیت درگیر بودند که دل‌مشغولی‌های بلندمرتبه‌شان، مانند ارابه‌رانی، تجهیز کشتی برای ناوگان دریایی و حمایت از برگزاری نمایش‌های تراژدی مستلزم داشتن همان سکه‌هایی بود که ماهی‌گیر هم با همان‌ها برای زنش کلوچه و عطرهای

ارزان‌قیمت می‌خرید ــ فقط تفاوتش این بود که دل‌مشغولی‌های آن‌ها پول بسیار بیش‌تری می‌طلبید.(۶۹)

می‌توانیم بگوییم که پول میل را دموکراتیک کرده است. از آن‌جا که همه پول می‌خواهند، همه از وضیع و شریف به دنبال همان جوهر لاقیدند. اما حتی از این هم بیش‌تر می‌توان گفت که هر چه پیش‌تر می‌رفتیم مردم دیگر فقط پول را نمی‌خواستند. به آن نیاز داشتند. این تغییری اساسی بود. در جهان هومری، چنان که در بیش‌تر اقتصادهای انسانی، تقریباً هیچ بحثی در خصوص چیزهایی که برای حیات انسان ضروری هستند (غذا، سرپناه، لباس) نمی‌شنویم، چون فرض می‌شود که همه آن‌ها را دارند. مردی که هیچ دارایی‌ای نداشت می‌توانست حداقل مقیم خانه‌ی مرد ثروتمندی شود. حتی بردگان هم به اندازه‌ی کافی داشتند که بخورند.(۷۰) در این‌جا نیز روسپی نمادی قوی برای نشان دادن تغییری بود که رخ داده بود، چون گرچه برخی از ساکنان روسپی‌خانه‌ها برده بودند، باقی فقط فقیر بودند؛ این واقعیت که دیگر نمی‌شد برآورده شدن نیازهای اساسی‌شان را مفروض گرفت دقیقاً همان چیزی بود که ایشان را تسلیم میل دیگران می‌کرد. این ترس فوق‌العاده از وابسته شدن به اهوای دیگران مبنای همان وسواس یونانی در خصوص داشتن خانوار خودکفاست.

همه‌ی این‌ها را می‌توان در زمره‌ی دلایل تلاش‌های تند و غیرمعمول شهروندان مذکر دولت‌شهرهای یونانی ــ مانند همگنان متأخر رومی‌شان ــ در دور نگه داشتن همسران و دخترانشان از مخاطرات و آزادی‌های بازار دانست. شهروندان یونانی، برخلاف همگنان‌شان در خاورمیانه، ظاهراً زنان و دختران خود را به عنوان گروگان بدهی عرضه نمی‌کردند. دست‌کم در آتن این‌که دختران شهروندان آزاد به عنوان روسپی استخدام شوند قانونی نبود.(۷۱) در نتیجه، زنان محترم غیرقابل‌رؤیت شده و عمدتاً از جریان‌های اصلی زندگی سیاسی و اقتصادی حذف شده بودند.(۷۲) اگر قرار بود کسی به دلیل بدهی به بردگی گرفته شود، معمولاً این شخص خود بدهکار بود. از این جالب‌تر این‌که به طور معمول این شهروندان مذکر یونانی بودند که یکدیگر را به روسپی‌گری متهم می‌کردند ــ سیاست‌مداران آتنی به‌کرات

ادعـا می‌کردنـد که رقیبان‌شـان، وقتی پسـر جوانی بوده‌اند و از خواسـتگار خود هدیه گرفته‌اند، در واقع ماجرا چیز دیگری بوده و داشته‌اند در عوض پـول آغـوش می‌داده‌انـد، و بنابراین باید آزادی‌های شهروندی‌شـان از آن‌ها سلب شود.(۷۳)

■■■■■

این‌جـا خـوب اسـت بـه اصولی مراجعه کنیم که در فصل پنجم اسـتخراج کردیـم. آن‌چـه شـاهدش هسـتیم پیـش از هر چیز زوال شـکل‌های قدیم سلسله‌مراتب ــ یعنی جهان هومریِ مردان بزرگ و ملازمان‌شان ــ و هم‌زمان زوال شـکل‌های قدیمی‌تر هم‌یاری متقابل با روابط کمونیسـتی اسـت که هر چه می‌گذرد بیش‌تر به محدوده‌ی خانوار محدود می‌شوند.

در واقع در مورد اول ــ یعنی زوال سلسـله‌مراتب ــ اسـت که به نظر می‌رسد واقعاً در زمان «بحران‌های بدهی» موضوعیت یافت که در حوالی سـال ۶۰۰ پیش از میلاد شـهرهای یونان را در بر گرفته بودند؛ یعنی درسـت همـان زمانـی کـه اقتصاد بازار برای اول‌بار در یونان شـکل می‌گرفت.(۷۴) وقتـی نویسـنده‌ی قانـون اساسـی آتـن از این می‌گوید که فقیـران به بردگی ثروتمندان درمی‌آمدند، منظورش این است که در سال‌های دشوار، بسیاری از کشاورزان فقیر بدهکار می‌شدند؛ در نتیجه روی زمین خودشان مجبور به «مزارعه» یا «مسـاقات» می‌شـدند؛ یعنی صرفاً سـهمی از محصولی که می‌کاشـتند می‌بردنـد. برخـی را حتی به عنوان برده در سـرزمین‌های دیگر می‌فروختند. این اتفاقات به شورش و آشوب منجر می‌شد، و همچنین برای بخشایش کامل بدهی‌ها و آزاد کردن کسانی که به اسارت رفته بودند، و نیز به خواست بازتوزیع زمین‌های کشاورزی. در موارد معدودی این ناآرامی‌ها به انقلابی تمام‌عیار انجامید. گفته شده است که در مگارا فرقه‌ای ریشه‌نگر کـه قـدرت را بـه دسـت گرفت نه‌فقـط وام‌های ربوی را ممنـوع کرد، بلکه به‌تلافی وام‌دهندگان پیشین را مجبور کرد همه‌ی بهره‌هایی را که در گذشته جمـع کـرده بودنـد پس بدهند.(۷۵) در شـهرهای دیگر، جباران عوام‌گرا با وعده‌ی الغای بدهی‌های کشاورزی به قدرت رسیدند.

باید گفت هیچ کدام از این‌ها اصلاً تعجب‌برانگیز نیست: دورانی که در آن اقتصاد تجاری پا گرفت، در شهرهای یونانی همان مشکلاتی رشد کرد که شهرهای خاورمیانه‌ای چند هزاره با آن‌ها درگیر بودند؛ یعنی بحران‌های بدهی، مقاومت بدهی و بی‌ثباتی سیاسی. در واقعیت اوضاع این‌قدرها واضح نیست. یک دلیلش این است که در آن معنای غیردقیقی که نویسنده‌ی ما می‌گوید فقیران «برده‌ی ثروتمندان» شدند، در واقع چیز جدیدی رخ نداده بود. حتی در جامعه‌ی هومری فرض بر این بود که عادی است ثروتمندان در میان ملازمانی به سر برند که از اصناف فقرای وابسته به ایشان بودند. بااین‌حال، مسئله‌ی مهم در خصوص این روابط قیمومت این بود که چنین روابطی مستلزم مسئولیت هر دو طرف بودند. جنگجوی نجیب و ملازم متواضعش اساساً دو گونه آدم متفاوت به شمار می‌رفتند، اما توقع می‌رفت که هر دو نیازهای (اساساً متفاوت) یکدیگر را در نظر بگیرند. تبدیل رابطه‌ی قیمومت به روابط مبتنی بر بدهی ــ یعنی این که پیش‌کش دانه‌های ذرت را «وام» به حساب بیاورند، بگذریم از وام‌های بهره‌دار ــ تمامی این روابط را عوض کرد.(۷۶) به‌علاوه این تغییر در دو جهتِ کاملاً متفاوت رخ داد. از یک سو معنای وام این بود که وام‌دهنده دیگر مسئولیتی ندارد. از سوی دیگر، همان‌طور که پیوسته تأکید کرده‌ام، وام مستلزم فرض نوع مشخصی از برابری صوری و حقوقی میان وام‌دهنده و وام‌گیرنده است. فرض وام این است که این دو طرف، دست‌کم از برخی جهات و در برخی سطوح، اساساً اشخاص یکسانی هستند. این نوع از برابری مسلماً بی‌رحمانه‌ترین و خشن‌ترین نوع برابری قابل‌تصور است. اما این واقعیت که این ترتیبات را به مثابه‌ی برابری در مقابل بازار در نظر می‌گرفتند تحمل آن‌ها را حتی سخت‌تر می‌کرد.(۷۷)

در بین همسایگانی هم که در جوامع کشاورزی به طور معمول اسباب‌شان ــ هر چیزی از غربال و داس گرفته تا زغال و روغن چراغ، از بذر ذرت تا گاوآهن ــ را به هم قرض می‌دادند و از هم به عاریت می‌گرفتند تنش مشابهی رخ داد. از یک سو در جوامع کشاورزی این دادن و گرفتن‌ها را از جمله ارکان اساسی بافت مردم‌آمیزی انسانی می‌دانستند، از سوی دیگر

همسایگانی که مدام چیزی می‌خواستند به مزاحمت شهره بودند ــ و وقتی همه می‌دانند که قیمت خرید یا کرایه‌ی چیزی که به او داده‌اند چه‌قدر است، این مزاحمت بیش‌تر هم به چشم می‌آید. در این مورد هم یکی از بهترین جاهایی که می‌شود دنبال این تناقضات روزمره در زندگی دهقانان مدیترانه‌ای گشت در لطیفه‌های‌شان است. داستان‌های کهن از اژه در ترکیه دقیقاً همین دل‌مشغولی را بازتاب می‌دهند:

یک‌بار همسایه‌ی نصرالدین برای کاری که ناگهان برایش پیش آمده بود از او خواست که خرش را قرض بدهد. نصرالدین مجبور شد بدهد، اما همسایه فردا دوباره برگشت. این‌بار قدری جو می‌خواست تا آرد کند. چیزی نگذشت که دیگر هر روز صبح سروکله‌اش پیدا می‌شد و چیزی می‌خواست. عاقبت نصرالدین به تنگ آمد و یک روز صبح که همسایه باز برای گرفتن خرش آمده بود گفت که برادرش پیش پای او آمده و خر را برده.

همسایه وقتی داشت می‌رفت عرعر خر را شنید.

«ها فکر کردم گفتی که خرت نیست!»

نصرالدین گفت: «ببین تو حرف کی را باور می‌کنی؟ حرف من را یا خر را؟»

با پیدایش پول تمایز میان هدیه و وام هم ناروشن شد. از یک سو حتی وقتی پای هدیه در میان بود، فرض بر این بود که باید چیز بهتری در ازای آن‌چه گرفته‌اند پس بدهند.(۷۸) از سوی دیگر دوستان از یکدیگر بهره نمی‌گیرند، و هر پیشنهادی برای وام بهره‌دار در میان دوستان می‌تواند عذاب‌آور باشد. خب چه تفاوتی میان به عوض دادن سخاوتمندانه‌ی هدیه و پرداخت بهره وجود دارد؟ این مبنای یکی از مشهورترین حکایت‌های نصرالدین است که قرن‌ها دهقانان را در حوزه‌ی مدیترانه و نواحی اطراف خندانده است. (همچنین باید اشاره کنم که در این حکایت با نوعی بازی زبانی هم سروکار داریم که ناشی از این واقعیت است که در بسیاری از زبان‌های مدیترانه‌ای، از جمله یونانی، کلمه‌ای که برای «سود» یا «بهره» به کار می‌رود به معنای «زادن» یا «فرزند آوردن» هم هست.)

یک روز همسایه‌ی نصرالدین، که به خساست مشهور بود، پیش او آمد و گفت که دوستش نزدش مهمان است و می‌خواهد اگر بشود ظرف‌های نصرالدین را قرض بگیرد. نصرالدین گفت که ظرف چندانی ندارد اما با کمال میل هر چه دارد قرض می‌دهد. روز بعد مرد خسیس بازگشت و علاوه‌بر سه کاسه‌ای که از نصرالدین قرض گرفته بود یک کاسه‌ی کوچک دیگر هم آورد.

نصرالدین پرسید: «این دیگر چیست؟»

مرد جواب داد: «آها! این بچه‌ی ظرف‌هاست. وقتی پیش من بودند زادولد کردند.»

نصرالدین شانه بالا انداخت و ظرف‌ها را گرفت و مرد خسیس خوشحال از این‌که سود دادن و گرفتن را جا انداخته بازگشت. ماه بعد نصرالدین مهمانی گرفته بود و به سراغ همسایه رفت تا یک‌دوجین از ظرف‌های گران‌قیمت او را قرض بگیرد. مرد خسیس رضایت داد. بعد یک روز گذشت، دو روز گذشت، سه روز گذشت...

روز سوم مرد خسیس به سراغ نصرالدین رفت و پرسید که چه به سر ظرف‌هایش آمده است.

نصرالدین با حالتی غم‌زده گفت: «آه! خیلی مصیبت بزرگی بود، ظرف‌هایت مُردند.»(۷۹)

در نظام قهرمانی فقط بدهی آبرو ــ ضرورتِ تلافی کردن هدیه، گرفتن انتقام درخور و آزاد کردن دوستان و خویشاوندانی که اسیر شده‌اند ــ است که کاملاً تحت منطق مبادله‌ی پایاپای قرار می‌گیرد. آبرو مانند وام است؛ آبرو به معنای توانایی شخص برای برآوردن وعده‌هایش است، اما همچنین در مواقعی که در حقش بدی شده باشد، به معنای «پاسخ درخور» است. چنان که از عبارت اخیر برمی‌آید، منطق آبرو منطقی پولی بوده، اما این پول یا روابط شبه‌پولی بوده که بر منطق آبرو تطابق یافته است. به‌تدریج و با ظرافت، و بدون این‌که هیچ‌کس متوجه پیامدهای کامل چیزی که داشت رخ می‌داد باشد، چیزی که پیش از این اساس روابط اخلاقی بود تبدیل به ابزاری شد برای انواع تدابیر رذیلانه.

از خطابه‌های دادگاه که بسیاری از آن‌ها به جا مانده‌اند نیز قدری در این خصوص می‌دانیم. این‌جا خطابه‌ای را از حدود ۳۶۵ پیش از میلاد نقل می‌کنیم. آپولودوروس شهروند آتنی مرفهی بود، اما خاستگاهش از

طبقات پایین بود (پدرش، که بانکدار بود، برده به دنیا آمده بود) و مانند بسیاری دیگر از مردمان مرفه ملکی در خارج شهر خریده بود. در آن‌جا با نزدیک‌ترین همسایه‌ی خود، نیکوستراتوس که خاستگاه اشرافی داشت ولی در آن زمان دچار مضیقه شده بود، دوستی‌ای به هم رساند. آن‌ها همان‌طور که به رویه‌ی معمول همسایگان با هم رفتار می‌کردند و چیزهای مختصری به هم می‌دادند و از هم می‌گرفتند، حیوانات یا برده‌های‌شان را به هم قرض می‌دادند و وقتی یکی نبود دیگری از اموالش مراقبت می‌کرد. سپس یک روز نیکوستراتوس دچار بدبیاری شدیدی شد. وقتی داشت برده‌ای فراری را تعقیب می‌کرد خودش اسیر راهزنان شد که او را گرفتند و با تعیین سربهایی در بازار برده‌فروشان جزیره‌ی ایجاینا به فروش گذاشتند. خویشاوندان نیکوستراتوس فقط می‌توانستند بخشی از قیمت او را فراهم کنند، بنابراین مجبور شد بقیه‌ی قیمت را از غریبه‌هایی که در بازار بودند قرض کند. این غریبه‌ها متخصصان چنین وام‌هایی از آب درآمدند که شرایط‌شان بسیار سخت بود: اگر وام طی سی روز بازپرداخت نمی‌شد مجموعش دو برابر می‌گشت؛ اگر اصلاً پرداخت نمی‌شد بدهکار برده‌ی کسی می‌شد که پول آزادی‌اش را داده بود.

نیکوستراتوس اشک‌ریزان به همسایه‌اش متوسل شد. همه‌ی اموالش را تا آن موقع به این طلبکار و آن طلبکار به‌ضمانت داده بود؛ می‌دانست که آپولودوروس آن اندازه پول نقدی که او می‌خواهد در دست ندارد، اما تقاضایش این بود که آیا دوست خوبش می‌تواند بخشی از اموال خود را به عنوان ضمانت برای او بگذارد؟ آپولودوروس متأثر شد. او با کمال میل حاضر بود همه‌ی بدهی‌هایی را که نیکوستراتوس تا آن زمان به او داشت ببخشد، اما بیش از این برایش دشوار بود. بااین‌حال قول داد که هر چه از دستش برآید بکند. در آخر توانست به اسم خودش با ضمانت گذاشتن خانه‌اش در شهر وامی با بهره‌ی سالیانه‌ی ۱۶ درصد از آرکه‌ساس که آشنایش بود بگیرد تا کار نیکوستراتوس را راه بیندازد، درحالی که خود نیکوستراتوس توانسته بود وامی دوستانه، وام بدون بهره یا «ارانوس»، از خویشاوندانش بگیرد. دیری نگذشت که آپولودوروس دریافت که رکب خورده است.

اشرافی فقیرشده تصمیم گرفته بود که همسایه‌ی تازه‌به‌دوران‌رسیده‌اش را بدوشد؛ در واقع، او با آرکه‌ساس و برخی از دشمنان آپولودوروس ساخته بود تا او را به‌دروغ «بدهکار دولت» بنمایانند؛ یعنی کسی که تعهداتش به خزانه‌ی عمومی را ادا نکرده است. اولین پیامد چنین جرمی این بود که نمی‌توانست هیچ کس را به دادگاه بکشاند (یعنی نمی‌توانست فریب کارانش را به محاکمه بخواند تا پول خود را زنده کند)، و دومین پیامدش این بود که مستمسکی به دست آن‌ها می‌داد که به خانه‌اش بریزند و اثاثیه و اموالش را ببرند. احتمالاً نیکوستراتوس هیچ‌وقت خوشحال نبود وام‌دار مردی باشد که در مرتبه‌ی اجتماعی پایین‌تری از او بود. برخلاف اگیلِ وایکینگ که می‌خواست دوستش آینار را بکُشد، به جای این‌که مجبور باشد شعری در تشکر از او برای هدیه‌ی باشکوهش بسراید، نیکوستراتوس ظاهراً به این نتیجه رسیده بود که آبرومندانه‌تر یا به‌هرحال قابل‌تحمل‌تر این است که به زور و دغل پول را از دست دوست فرومرتبه‌تر خود درآورد تا این‌که باقی عمرش را مدیون او باشد. طولی نکشید که کار به نزاع تن‌به‌تن رسید و دعوا به دادگاه رفت.(۸۰)

این داستان همه‌چیز دارد. هم‌یاری متقابل را شاهدیم: کمونیسم مرفهان، انتظار این‌که اگر نیاز به کفایت بزرگ باشد، یا بهایی که باید پرداخت قابل‌رفع‌ورجوع باشد، دوستان و همسایگان به کمک همدیگر خواهند آمد.(۸۱) و بیش‌تر آدم‌ها در واقع حلقه‌هایی از کسانی به دور خود داشتند که اگر بحرانی رخ می‌داد برای‌شان پول جمع می‌کردند: چه این بحران از جنس عروسی بود، چه قحطی یا طلب سربها و خون‌بها. همچنین شاهد خطر همه‌جاحاضر خشونت یغماگرانه هستیم که انسان‌ها را تبدیل به کالا می‌کند و با این کار بدترین نوع حساب‌های آدم‌کُشانه را وارد زندگی اقتصادی می‌کند ــ نه‌فقط از سوی آدم‌ربایان، بلکه شاید حتی بیش از آن‌ها در جانب وام‌دهندگانی که در کمین‌اند در بازار کسانی را بیابند که در پی جور کردن خون‌بها و سربها برای رهاندن خویشان خود هستند ولی خودشان کم آورده‌اند تا به آن‌ها پیشنهاد وام‌های سفت‌وسخت بدهند، و این‌ها کسانی هستند که می‌توانند بعد به دولت متوسل شوند و مردان مسلح را به خدمت

بگیرند تا شروط قراردادهای‌شان را اجرا کنند. در این داستان شاهد غرور قهرمانی هستیم که عمل سخاوت‌آمیزی را چنان بزرگ می‌یابد که آن را نوعی اهانت تحقیرکننده می‌شمارد. شاهد ابهام میان هدیه، وام و ترتیبات اعتبارهای تجاری هم هستیم. هیچ کدام از مواردی که در این دعوای حقوقی رخ داد به نظر عجیب نمی‌رسد، شاید به‌جز قدرناشناسی فوق‌العاده‌ی نیکوستراتوس. آتنیان برجسته همواره برای پیش‌بُرد برنامه‌های سیاسی‌شان وام می‌گرفتند؛ آتنیانی که کم‌تر برجسته بودند مدام نگران بدهی‌های‌شان بودند، یا نگران این بودند که چه‌طور طلب خود را از بدهکاران‌شان وصول کنند.(۸۲) عاقبت این که در این داستان عنصر ظریف‌تری هم هست. درحالی که مبادلات روزمره، در مغازه‌ها یا غرفه‌های آگورا، در یونان نیز مانند جاهای دیگر نوعاً به نحو اعتباری صورت می‌گرفت، تولید انبوه سکه موجد امکان درجه‌ای از مبادلات ناشناس شد که در وضعیت‌های اعتباری خالص اصلاً نمی‌توانست وجود داشته باشد.(۸۳) راهزنان و آدم‌ربایان نقدی معامله می‌کردند ـ بااین‌حال وامی که در ایجاینا ردوبدل می‌شد بدون وجود آن‌ها موضوعیت نداشت. با همین ترکیب بوده است که از همان زمان تاکنون جنایت‌های زیرزمینی بی‌شماری صورت پذیرفته‌اند؛ تجارت نقدی غیرقانونی، که معمولاً با خشونت سروکار دارد، و وام‌هایی با شرایط بسیار شدید که آن‌ها هم از طریق اعمال خشونت وصول می‌شوند.

▮▮▮▮▮

نتیجه‌ی این وضع در آتن سردرگمی اخلاقی فوق‌العاده بود. زبان پول، بدهی و امور مالی طریقی قوی ـ و در نهایت مقاومت‌ناپذیر ـ برای اندیشیدن در خصوص مسائل اخلاقی فراهم کرد. شبیه همان وضعی که در هند ودایی پیش آمد، در یونان نیز مردم شروع کردند به صحبت کردن در خصوص زندگی به مثابه‌ی بدهی به خدایان، صحبت از تکالیف به مثابه‌ی بدهی، و بدهیِ آبرو در معنایی لفظی، و بدهی به عنوان گناه و انتقام همچون وصول بدهی.(۸۴) با وجود این، اگر بدهی همان اخلاقیات بود ـ و مطمئناً دست‌کم برای وام‌دهندگان، یعنی کسانی که اغلب به ابزارهای قانونی‌ای

دسترسی داشتند که بتوانند با آن بدهکاران را به بازپرداخت بدهی‌شان وادارند، منفعت در این بود که اصرار کنند واقعاً هم چنین است ــ این واقعیت را چه‌طور باید می‌فهمیدند که پول، یعنی همان چیزی که ظاهراً می‌توانست اخلاق را تبدیل به علمی دقیق و قابل‌محاسبه کند، همچنین می‌توانست مشوق بدترین رفتارها هم باشد؟

فلسفه‌ی اخلاق جدید از همین تناقضات آغاز شد. فکر می‌کنم به معنای واقعی کلمه همین‌طور بود. به محاوره‌ی جمهور افلاطون توجه کنید که محصول دیگری از آتن قرن چهارم پیش از میلاد است. کتاب با دیدار سقراط از یک دوست قدیمی آغاز می‌شود که سازنده‌ی ثروتمند سلاح در بندر پیرائوس است. این دو وارد بحث در خصوص عدالت می‌شوند، و بحث زمانی آغاز می‌شود که پیرمرد ثروتمند می‌گوید پول نمی‌تواند چیز بدی باشد، چون به کسانی که پول‌دار هستند مجال می‌دهد که عادل باشند، و این که عدالت مشتمل بر دو چیز است: گفتن حقیقت و بازپرداخت همواره‌ی دیون شخصی.(۸۵) این ادعا به‌آسانی نقض می‌شود. سقراط می‌پرسد اگر کسی شمشیرش را به تو قرض دهد بعد به‌شدت دیوانه شود و پس از آن شمشیر را بازبخواهد (با فرض این که می‌تواند کسی را بکُشد) آیا آن را پس می‌دهی؟ پیداست که هیچ‌گاه سلاح در کف دیوانگان گذاشتن تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند درست باشد.(۸۶) پیرمرد با لبخند از پاسخ به این مسئله شانه خالی می‌کند و می‌رود تا در آیینی حاضر شود و پسرش را جای خود می‌نشاند تا بحث را ادامه دهد.

پسر او، پلمارخوس، جهت بحث را عوض می‌کند: معلوم است که منظور پدر او از «بدهی» معنای واقعی‌اش یعنی برگرداندن چیزی که کسی قرض گرفته نبوده است. منظورش بیش‌تر این بوده که باید آن‌چه را به مردم مدیون هستیم به آن‌ها بدهیم؛ خوبی را با خوبی پاسخ دهیم و بدی را با بدی؛ به دوستان خود کمک کنیم و به دشمنان‌مان آسیب بزنیم. ویران کردن استدلال این یکی قدری کار بیش‌تری می‌برد (آیا منظورمان از این حرف این است که عدالت نقشی در تعیین این که دوستان و دشمنان‌مان چه کسانی هستند ندارد؟ اگر چنین باشد کسی که می‌گوید هیچ دوستی ندارد

و از این‌رو می کوشد به همگان آسیب بزند مرد عادلی است؟ و حتی اگر بتوانید به طریقی با اطمینان بگویید که دشمن‌تان حقیقتاً آدم بدذاتی است و مستحق لطمه دیدن است، آیا با آسیب زدن به او بدترش نمی کنید؟ آیا تبدیل کردن آدم‌های بد به آدم‌هایی که بدتر هستند واقعاً مصداق عدالت است؟) اما نهایتاً این استدلال نیز رد می‌شود. در این نقطه تراسیماخوس سوفسطایی وارد می‌شود و همه‌ی طرف‌های بحث را ملامت می کند که آرمان گرایانی خیال‌پردازند. تراسیماخوس می گوید در عالم واقع هر صحبتی از عدالت فقط نوعی مستمسک سیاسی است که به قصد توجیه منافع قدرتمندان طرح می‌شود. و همین‌طور هم باید باشد، چون عدالت تا جایی که وجود هم داشته باشد چیزی جز منافع قدرتمندان نیست. حاکمان چونان شبانان‌اند. ما دوست داریم فکر کنیم که از سر محبت گله‌شان را راه می‌برند، اما شبانان در نهایت با گوسفندان چه می کنند؟ می کُشند و می‌خورندشان یا گوشت‌شان را می‌فروشند و پولش را می گیرند. سقراط با اشاره به این نکته پاسخ می‌دهد که تراسیماخوس فنِ راه بردن گوسفندان را با فن بهره بردن از آن‌ها خلط کرده است. هدف فن طبابت اطمینان از بهبود سلامت فرد است، چه به طبیبان پولی از بابت کارشان بدهند و چه ندهند. هدف فن شبانی اطمینان یافتن از رفاه گوسفندان است، حال می‌خواهد شبان یا (کارفرمایش) کاسبی باشند که می‌داند چگونه از این حیوانات کسب سود کند یا نباشد. در خصوص هنر حکم‌رانی نیز همین صادق است، اگر چنین هنری وجود داشته باشد، باید تمایل ذاتی خودش را داشته باشد، مستقل از این‌که هیچ سودی از آن عاید می‌شود یا نه، و چنین هدفی چه چیزی جز اقامه‌ی عدالت اجتماعی ممکن است باشد؟ سقراط می گوید که فقط وجود پول است که ما را قادر کرده کلماتی مانند «قدرت» و «سود» را تصور کنیم که به واقعیت‌های جهان‌شمول دلالت می کنند که می‌توان آن‌ها را برای خودشان خواست، بگذریم از این‌که همه‌ی طلب‌ها در نهایت طلب قدرت، امتیاز یا نفع شخصی هستند.(۸۷) سقراط می گوید مسئله این است که مطمئن شویم کسانی که مناصب سیاسی را به دست می گیرند این کار را برای کسب سود نمی‌کنند بلکه در عوض برای کسب آبرو می کنند.

من همین جا این محاوره را کنار می گذارم. سقراط در نهایت می کوشد طرح سیاسی خودش را عرضه کند، که با فیلسوف ـ شاه سروکار دارد؛ طرحی برای الغای ازدواج، الغای خانواده و الغای مالکیت خصوصی؛ و هیئت منتخبی برای پرورش افراد (کتاب به‌وضوح به قصد آزار خواننده‌اش نوشته شده و در طول بیش از دوهزار سال در این کار توفیق داشته است). بااین‌حال، می‌خواهم بر آن تأکید کنم که آن چیزی که امروزه قلب سنت اخلاقی و نظریه‌ی سیاسی‌مان می‌پنداریم تا چه حد برآمده از این مسئله است: معنای پرداخت بدهی چیست؟ افلاطون نخست دیدگاه ساده‌ی مبتنی بر معنای تحت‌اللفظی بدهی را از زبان کاسبِ داستان به ما عرضه می کند. وقتی ثابت می‌شود که این تلقی کافی نیست، اجازه می‌دهد که در قالب واژگان قهرمانی از نو صورت‌بندی شود. شاید همه‌ی بدهی‌ها در نهایت بدهی آبرو باشند.(۸۸) اما در جهانی که در آن تجارت، طبقه و سود همه‌چیز را چنان به هم ریخته‌اند که انگیزه‌های حقیقی مردم هرگز آشکار نمی‌شوند (همان‌طور که آپولودوروس غمگنانه دریافت) آبروی قهرمانی دیگر به کار نمی‌آید. در چنین جهانی اصلاً چه‌طور می‌توانیم بفهمیم چه کسی دشمن‌مان است؟ افلاطون در آخر نوعی سیاست واقع‌گرایانه به ما ارائه می‌دهد. شاید هیچ‌کس واقعاً هیچ دَینی به هیچ‌کسی ندارد. شاید اصلاً حق با کسانی است که سود را برای خود سود دنبال می کنند. اما حتی این فرض هم مشکل‌گشا نیست. این یقین برای ما می‌ماند که بگوییم معیارهای موجود ناسازگار و خودمتناقض‌اند، و برای این که به جهانی برسیم که به لحاظ منطقی معنادار باشد باید از آن‌چه در آن هستیم از ریشه بگسلیم. اما بسیاری از کسانی که گسست ریشه‌ای در راستای خطوط موردنظر افلاطون را جدی گرفته‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که چیزهای خیلی بدتری از ناسازگاری اخلاقی هم وجود دارد. و از همان زمان است که در این‌جا ایستاده‌ایم؛ در میانه‌ی غبار معضلی لاینحل.

■■■■■

شگفت نیست که این مسائل بر ذهن افلاطون سنگینی می کرد. افلاطون

در حدود هفت سال پیش از نوشتن کتاب جمهور به سفر دریایی بدفرجامی رفت و به اسارت درآمد و، همانند نیکوستراتوس، او را برای فروش در بازاری در ایجاینا به مزایده گذاشتند. بااین‌حال افلاطون بخت‌یارتر بود. آنیکریس، فیلسوفی اهل لیبی که به مکتب کورنایی تعلق داشت، تصادفاً همان زمان در بازار بود. آنیکریس افلاطون را شناخت و سربهای او را پرداخت. افلاطون به او احساس دَینِ آبرو می‌کرد و کوشید بدهی‌اش را به او پس بدهد، و دوستان آتنی‌اش بیست مینای نقره [پول رایج آتن] جمع کردند که به آنیکریس بدهند اما او این پول را نپذیرفت و تأکید کرد مایه‌ی آبرومندی‌اش است که توانسته نفعی به یکی از همگنان دوست‌دار حکمت خود برساند.(۸۹) در حقیقت نیز همین‌طور شد: از آن زمان به بعد آنیکریس را با این سخاوتش به یاد می‌آورند و بزرگ می‌دارند. افلاطون آن بیست مینا را خرج خرید زمینی برای مدرسه کرد؛ همان آکادمی مشهور. و گرچه افلاطون اصلاً مانند نیکوستراتوس قدرناشناس نبود، باز هم این احساس به آدم دست می‌دهد که حتی افلاطون به طور خاص از این موضوع ناخشنود بود که آزادی‌اش با بدهکار شدن به مردی ممکن شده بود که احتمالاً فیلسوف بسیار دون‌پایه‌تری از او به شمار می‌آمد — و آنیکریس اصلاً یونانی هم نبود! این موضوع دست‌کم توضیح می‌دهد که چرا افلاطون که پشت‌سرهم در آثارش اسم آدم‌ها را ردیف می‌کند، هیچ‌گاه از آنیکریس نامی نبرد. از وجود آنیکریس فقط براساس نوشته‌های زندگی‌نامه‌نویسان متأخر آگاه‌ایم.(۹۰)

روم باستان (مالکیت و آزادی)

اگر اثر افلاطون نشان‌دهنده‌ی این باشد که سردرگمی اخلاقی ناشی از بدهی تا چه حد سنت‌های فکری ما را شکل داده است، قانون رومی نشان می‌دهد که بدهی تا چه حد پایه‌ی نهادهای آشنای ما را شکل داده است.

نظریه‌پرداز حقوق آلمانی، رودولف فُن یرینگ، قول مشهوری دارد

که می گوید روم باستان جهان را سه‌بار فتح کرده است: نخست با ارتش خود، دوم‌بار از طریق دینش و بار سوم با قانونش.(۹۱) یرینگ می‌توانست بر این گفته بیفزاید که هربار وسیع‌تر از پیش. امپراتوری روم در اصل بخش کوچکی از جهان را شامل می‌شد؛ کلیسای کاتولیک رومی نواحی وسیع‌تری را در بر گرفت؛ قانون رومی تبدیل به مبنای زبانی و مفهومیِ همه‌ی نظم‌های قانونی و حقوقی شد. دانشجویان حقوق از افریقای جنوبی تا پرو باید وقت زیادی را صرف از بر کردن اصطلاحات تخصصی لاتین کنند، و قانون رومی بوده که تقریباً همه‌ی تلقی‌های ما از قرارداد، تکلیف، اضرار، مالکیت و رویه‌ی قضایی را شکل داده است؛ و در معنایی وسیع‌تر، تلقی‌های ما از شهروندی، حقوق و آزادی‌هایی که زندگی سیاسی بر آن‌ها مبتنی است نیز متکی به همین قوانین است.

یرینگ مدعی است که این امر از آن‌رو ممکن شده است که رومی‌ها نخستین ملتی بودند که رویه‌ی قضایی را تبدیل به علمی اصیل کردند. شاید همین‌طور باشد. اما این مسئله به جا می‌ماند که قانون رومی واجد وجوهی آشکارا تناقض‌آمیز است که برخی چنان غریب‌اند که، از زمان احیای این قانون در قرون وسطای میانه در دانشگاه‌های ایتالیا، غرابت‌شان حقوق‌دانان را سردرگم و مبهوت کرده است. مشهورترینِ این موارد شیوه‌ی منحصربه‌فرد این قانون برای تعریف مالکیت است. در قانون رومی، مالکیت یا «دومینیوم» رابطه‌ای است میان شخص و شیء، که با قدرت مطلق شخص بر آن شیء مشخص می‌شود. این تعریف مشکلات مفهومی بی‌پایانی پیش آورده است. پیش از هر چیز، معلوم نیست اصلاً معنای «رابطه» داشتن شخص با یک شیء بی‌جان چه می‌تواند باشد. انسان‌ها می‌توانند با یکدیگر رابطه داشته باشند. اما این روابط همواره متقابل هستند. شخص چه‌طور می‌تواند با یک شیء رابطه‌ی متقابل داشته باشد؟ و اگر داشته باشد، چه معنایی دارد که به این رابطه جایگاهی قانونی بدهیم؟ مثالی ساده ممکن است به فهم مشکل بیش‌تر کمک کند: مردی را تصور کنید که در جزیره‌ای حاره‌ای به دام افتاده است. ممکن است در طول زمان روابطی بسیار شخصی با مثلاً نخل‌های جزیره برقرار کند. اگر خیلی آن‌جا

بماند ممکن است حتی برای تک‌تک‌شان اسم بگذارد و نصف وقتش را به گفت‌وگوی تخیلی با آن‌ها بگذراند. اما باز هم می‌شود گفت که مالک آن‌هاست؟ این پرسش بی‌معناست. اگر کس دیگری در جزیره نباشد نیازی نیست دغدغه‌ای راجع‌به حقوق مالکیت داشته باشد.

بنابراین روشن است که مالکیت رابطه‌ی میان یک شخص و یک چیز نیست. مالکیت عبارت است از فهم یا ترتیباتی که میان مردم با لحاظ کردن اشیا برقرار است. تنها دلیلی که باعث می‌شود گاهی این موضوع را فراموش کنیم ــ خصوصاً وقتی داریم راجع‌به کفش‌مان، خودرومان یا مته‌برقی‌مان حرف می‌زنیم ــ این است که در بسیاری از موارد داریم در خصوص حقوقی حرف می‌زنیم که به قول قانون انگلیسی فرض می‌شود «در برابر همه‌ی جهان» داریم؛ یعنی از تفاهماتی که میان ما و همه‌ی دیگر افراد روی زمین برقرار است و همه را از دخالت در اموال‌مان بازمی‌دارد، و بنابراین به ما امکان می‌دهد تقریباً هر کاری می‌خواهیم با دارایی‌های‌مان بکنیم. پیداست که رابطه‌ای را که میان یک شخص و همه‌ی دیگر افراد سیاره‌ی زمین برقرار باشد به‌سختی می‌شود به همین شکل فهمید. ساده‌تر این است که آن را همچون رابطه‌ی شخص با شیء بینگاریم. اما حتی در این تلقی نیز آزادی شخص در انجام هر آن‌چه می‌خواهد با اموال خودش بکند بسیار محدود است. گفتن این‌که داشتن اره‌برقی به من «قدرت مطلق» می‌دهد که هر کاری خواستم با آن بکنم به‌وضوح سخنی بیهوده است. تقریباً هر کاری که تصور کنید می‌توانم با اره‌برقی‌ام خارج از خانه یا ملکم بکنم احتمالاً غیرقانونی است، و در داخل خانه هم واقعاً فقط کارهای محدودی می‌توانم با آن بکنم. تنها چیز «مطلقی» که در خصوص حق من بر اره‌برقی‌ام وجود دارد این است که می‌توانم مانع همه‌ی افراد دیگر شوم و نگذارم که از آن استفاده کنند.(۹۲)

با وجود این قانون رومی تأکید می‌ورزد که شکل اساسی مالکیت همان مالکیت خصوصی است، و این‌که مالکیت خصوصی عبارت است از قدرت مطلق مالک بر انجام هر آن‌چه می‌خواهد با دارایی‌اش بکند. حقوق‌دانان قرون‌وسطایی در قرن دوازدهم میلادی کوشیدند این حکم را

در قالب سه اصل بپیرایند: اصل «استفاده از شیء»، اصل «برخورداری از شیء» و ثمرات و محصولات آن و اصل ایذا و «تخریب شیء»، اما حقوق‌دانان رومی اصلاً به چنین تفصیل دادن‌هایی علاقه‌مند نبودند، چون به یک معنا این تفصیل‌ها را کلاً خارج از دایره‌ی قانون می‌دانستند. در واقع محققان وقت فراوانی صرف کرده‌اند که دریابند آیا نویسندگان قانون رومی واقعاً مالکیت خصوصی را «حق» می‌دانستند یا نه،(۹۳) به این دلیل که حق در نهایت مبتنی بر توافق میان افراد است، و قدرت فرد برای در تملک نگه داشتن دارایی‌اش مبتنی بر چنین توانایی‌ای نیست: فقط عبارت است از توانایی طبیعی فرد برای این‌که در غیاب موانع اجتماعی هر چه می‌خواهد با مال خود بکند.(۹۴)

خوب که فکرش را بکنیم، می‌بینیم که این نقطه‌ی عجیبی برای بسط نظریه‌ی حق مالکیت است. شاید درست‌تر این باشد که بگوییم در هر جایی از جهان، در هر دوره‌ای از تاریخ، چه در ژاپن باستان و چه در ماچو پیچو در امپراتوری اینکاها، کسی که ریسمانی داشت آزاد بود که تابش دهد، گرهش بزند، دورش بیندازد یا آن را در آتش بیفکند و تقریباً هر کاری از این‌دست که دلش می‌خواست می‌توانست با آن بکند. ظاهراً هیچ جای دیگری نظریه‌پردازان حقوقی این واقعیت را جالب یا مهم نیافته‌اند. مطمئناً هیچ سنت فرهنگی دیگری نیز این را مبنای قوانین مالکیتش قرار نداده است؛ چون اگر این کار را می‌کردند قانون دیگر جز مجموعه‌ای از استثناها نمی‌شد.

این امر چگونه پدید آمد؟ و چرا؟ قانع‌کننده‌ترین توضیحی که می‌شناسم توضیحی است که ارلاندو پترسن داده است: مفهوم مالکیت خصوصی مطلق در واقع از برده‌داری گرفته شده است. وقتی می‌توانیم مالکیت را نه به مثابه‌ی رابطه‌ی میان اشخاص بلکه همچون رابطه‌ای میان شخص و شیء تصور کنیم که نقطه‌ی آغازمان در نظر گرفتن رابطه‌ی میان دو فرد باشد که یکی از آن‌ها در ضمن شیء هم هست (در قانون رومی بردگان به همین صورت تعریف می‌شدند: آن‌ها افرادی بودند که درعین‌حال «شیء» هم به حساب می‌آمدند).(۹۵) حال تأکید بر قدرت مطلق بیش‌تر معنا می‌یابد.(۹۶)

لغـت «دومینیـوم» به معنـای مالکیت خصوصی مطلـق آن‌قدرها هم باسـتانی نبـود.(۹۷) ایـن لغت در زبان لاتین در اواخـر جمهوری روم ظاهر می‌شـود، یعنی درسـت در زمانی که صدها و هزاران کارگر اسـیر به ایتالیا سـرازیر می‌شـدند، و زمانی که روم در نتیجه‌ی همین امر داشـت تبدیل به یـک جامعـه‌ی بـرده‌دار واقعی می‌شـد.(۹۸) به سـال ۵۰ پیـش از میلاد که می‌رسیم، فرض نویسندگان رومی دیگر بر این است که کارگران در مالکیت شـخص دیگری هسـتند؛ چه کشـاورزانی باشـند که در مزارع روسـتا نخود می‌کارند و چه قاطرچی‌هایی که نخودها را به مغازه‌های شهری می‌رسانند، یـا حسـابدارانی که حسـاب فـروش آن‌ها را نگه می‌دارنـد. وجود میلیون‌ها نفری که هم‌زمان هم شخص بودند و هم شیء مشکلات حقوقی بی‌پایانی پدید آورده بود، و جمع بزرگی از نوابغ خلاق حقوق رومی وقت‌شان صرف پرداختن به حل شقوق نامتناهی این قبیل مسائل می‌شد. کافی است یکی از کتاب‌های درسـی حقوق رومی را که مشـتمل بر دعاوی واقعی هسـتند باز کنیم تا درکی از این مسئله بیابیم. نقل‌قول زیر از اولپیان، حقوق‌دان قرن دوم میلادی، است:

> مِـلا همچنیـن می‌نویسـد کـه اگر اشـخاصی توپ‌بازی کنند و یکـی از آن‌ها توپ را چنان محکم پرتاب کند که به دسـت سـلمانی‌ای بخورد که مشـغول اصـلاح بـرده‌ای است و ایـن ضربـه موجب شـود که گلوی برده بـا تیغی که به دسـت سـلمانی است بریده شـود و او بمیرد، آن‌گاه تحت قوانین «اضرار مدنی» کدام شخص قابل‌مجازات است؟ پروکلوس می‌گوید سلمانی مقصر اسـت؛ و در حقیقـت اگـر او کارش را در جایـی انجام مـی‌داد که معمولاً در آن بازی می‌کنند یا رفت‌وآمد در آن‌جا زیاد است، به همین سبب می‌شود او را مقصر شـناخت. اما این هم فرض نادرسـتی نیسـت که شخصی که خود را به سلمانی‌ای می‌سپارد که میز کارش را جای خطرناکی گذاشته، خود او را باید مقصر شناخت.(۹۹)

بـه عبـارت دیگـر، اگـر ارباب بـرده‌ی احمقی خریده باشـد نمی‌تواند علیه کسانی که توپ‌بازی می‌کنند یا علیه سلمانی ادعای خسارت کند. ممکن اسـت بسـیاری از ایـن دعـاوی حقوقـی را عمیقـاً غریب بینگاریـم (آیا اگر

برده‌ای را به فرار تشویق کنید می‌شود به شما اتهام دزدی وارد کرد؟ اگر کسی برده‌ای را بکُشد که در ضمن پسر شما بوده است، آیا می‌توانید لطمه‌ی عاطفی‌ای را هم که به شما زده در طلب خسارت لحاظ کنید یا صرفاً باید به قیمت پسرتان در بازار اکتفا کنید؟) اما سنت‌های معاصر حقوقی ما مستقیماً بر همین مباحث بنا شده‌اند.(۱۰۰)

واژه‌ی «دومینیوم» (dominium) مشتق از «دومینوس» (dominus) به معنای «ارباب» یا «برده‌دار» است اما نهایتاً ریشه‌اش به «دوموس» (domus) می‌رسد که معنایش «خانه» یا «خانوار» است. لغت اخیر البته با واژه‌ی انگلیسی «domestic» [= خانگی] مرتبط است که حتی امروزه نیز به معنای «متعلق به زندگی خصوصی» به کار می‌رود و هم برای اشاره به خدمتکاری که خانه را تمیز می‌کند. معنای «دوموس» به نحوی با معنای «familia» و «family» [= خانواده] هم‌پوشانی دارد ــ اما، چنان که هواداران «ارزش‌های خانوادگی» ممکن است دوست داشته باشند بدانند، خود واژه‌ی «familia» در نهایت از واژه‌ی «famulus» مشتق شده که معنایش «برده» است. خانواده در روم اساساً عبارت بود از همه‌ی کسانی که تحت اقتدار «خانگی» یک «paterfamilias» یعنی «پدر خانوده» به سر می‌بردند و دست‌کم در قوانین اولیه‌ی رومی، این اقتدار مطلق بود.(۱۰۱) مرد بر همسر خودش قدرت مطلق نداشت، چون او هنوز تا حدی در حمایت پدرش قرار داشت، اما می‌توانست با فرزندان، بردگان و باقی وابستگانش که متعلق به او بودند هر کاری که می‌خواهد بکند ــ دست‌کم مطابق قانون اولیه‌ی رومی کاملاً آزاد بود که آن‌ها را تازیانه بزند، شکنجه کند یا بفروشد. پدر اگر می‌فهمید که فرزندانش جنایات بزرگی مرتکب شده‌اند، حتی می‌توانست آن‌ها را به قتل برساند.(۱۰۲) برای کُشتن بردگانش حتی لازم نبود عذری داشته باشد.

به این ترتیب کاری که حقوق‌دانان رومی با خلق مفهوم دومینیوم و بر مبنای آن با خلق اصول جدید مالکیت خصوصی مطلق کردند این بود که در وهله‌ی نخست اصلی برای اقتدار خانگی در نظر می‌گرفتند که معادل قدرت مطلق بر افراد بود، و بر همین منوال برخی از آن افراد (بردگان) را

به عنوان شــیء تعریف می‌کردند، و ســپس همین منطق را که در اصل بر بردگان، غازها، ارابه‌ها، آغل‌ها و از این قبیل اعمال شده بود تعمیم می‌دادند ــ یعنی به هر چیزی که قانون با آن سروکار می‌یافت تعمیمش می‌دادند.

حتی در جهان باستان نیز این‌که پدری حق داشته باشد برده‌ی خود را بکُشـد واقعاً حیرت‌آور بود؛ چه رسـد به این‌که حق داشـته باشد فرزندش را بکُشد. هیچ‌کس با اطمینان نمی‌داند که چرا رومیان اولیه در این خصوص تـا ایـن حـد افـراط‌کار بودنـد. گرچـه می‌گویند کـه قوانین بدهـی اولیه‌ی رومی نیز از لحاظ سـخت‌گیری غیرمعمول بوده‌اند، زیرا به طلبکار اجازه می‌دادند که بدهکار معسر را بکُشد.(۱۰۳) تاریخ آغازین روم مانند تواریخ نخسـتین دولت‌شـهرهای یونانی تاریخ نزاع سیاسی مداوم میان وام‌دهندگان و بدهـکاران بـود، تـا این‌که نخبگان رومی در نهایت اصلی را آموختند که بیش‌تر نخبگان موفق مدیترانه‌ای آموختند: این‌که داشـتن کشـاورزان آزاد بـه معنـای داشـتن ارتش کارآمدتر اسـت، و این‌که ارتش‌های فاتح اسـیران جنگی‌ای با خود می‌آورند که می‌توانند هر کاری را که گروگان‌های بدهی برایـش بـه کار گرفتـه می‌شـوند بکنند و به این ترتیب به این نتیجه رسـیدند که نوعی مصالحه‌ی اجتماعی واقعاً به نفع‌شان است؛ مصالحه‌ای که اجازه می‌داد عوام نمایندگی محدودی در سـاخت سیاسـی داشـته باشند، بردگی بدهی را ممنوع می‌کرد، و برخی غنایم امپراتوری را به پرداخت هزینه‌های رفاه عمومی اختصاص می‌داد. شاید به ترتیبی که در جاهای دیگر نیز دیدیم که اعطای قدرت مطلق به پدران هم به عنوان بخشـی از کلیت منظومه‌ی چنین مصالحه‌ای تعبیه شـده بود. اسـارتِ بدهی روابط خانوادگی را تبدیل به روابط مالکیت کرد؛ اصلاحات اجتماعی این مالکیت را برای پدران نگه می‌داشت، ولی خود آن‌ها را هم در برابر بدهی محافظت می‌کرد. هم‌زمان سـرازیر شـدن انبـوه بردگان بـه روم به معنای آن بود کـه حتی خانواده‌هایی که رفاه متوسـطی داشـتند نیز دیگر بردگانی را در خود جای می‌دادند. این امـر بـه نوبـه‌ی خود به معنـای آن بود که منطق فتوحـات تا خصوصی‌ترین وجوه زندگی روزمره هم دامن گسـترده بود. مردمان مغلوب حمام رومیان را پُـر می‌کردنـد و موهای‌شـان را شـانه می‌زدند. مربیـان مغلوب به فرزندان

رومیان شعر می‌آموختند. از آن‌جا که مالکان و افراد خانواده، و نیز دوستان و مهمانان‌شان، در کام گرفتن از بردگان آزاد بودند، احتمالاً نخستین تجربیات هر رومی در هم‌آغوشی با پسر یا دختر برده‌ای بود که بنا بر قانون دشمن شکست‌خورده به شمار می‌آمد.(۱۰۴)

هر چه بیش‌تر گذشت این جایگاه قانونی بردگان که گفتیم، بیش‌تر تبدیل به افسانه‌ای قانونی می‌شد ــ بردگان واقعی به احتمال زیاد فقرایی بودند که والدین‌شان آن‌ها را فروخته بودند، بیچارگانی که راهزنان و یاغیان آن‌ها را ربوده بودند، بربرهایی در حواشی امپراتوری که قربانی جنگ یا رویه‌های قانونی شده بودند یا فرزندان بردگان دیگر.(۱۰۵) با وجود این، افسانه‌ی مذکور باز هم بازگو می‌شد.

چیزی که برده‌داری رومی را، به لحاظ تاریخی، فوق‌العاده غیرمعمول می‌کرد تلاقی دو عامل با یکدیگر بود. یکی همین دل‌بخواهانه بودنش بود. در تضادی بارز با مثلاً بردگی در مزارع امریکا، در روم هیچ تلقی‌ای از این‌دست وجود نداشت که گروهی از مردم فرومایه‌ترند و بنابراین طبیعتاً مقدر شده است که برده باشند. در عوض در روم بردگی را نوعی بداقبالی می‌دانستند که ممکن بود برای هر کسی روی دهد.(۱۰۶) در نتیجه هیچ دلیلی وجود نداشت که برده از هر لحاظ بر ارباب خود سر نباشد: ممکن بود باهوش‌تر از او باشد، حساسیت اخلاقی بیش‌تری داشته باشد، ذائقه‌اش بهتر باشد و فهم بهتری از فلسفه داشته باشد. حتی ممکن بود ارباب از سر رضایت این برتری را تصدیق کند. دلیلی نداشت که این کار را نکند، چون تصدیق این برتری تأثیری بر ماهیت روابط میان آن‌ها، که صرفاً رابطه‌ی قدرت بود، نمی‌گذاشت.

عامل دوم ماهیت مطلق این قدرت بود. جاهای بسیاری هست که بردگان را اسیران جنگی به شمار می‌آورند و اربابان را فاتحانی واجد قدرت مطلق بر زندگی و مرگ برده می‌دانند؛ اما این معمولاً همچون اصلی انتزاعی در نظر گرفته می‌شود. دست‌کم در اغلب جاها امپراتوران و شاهان تأکید دارند که فقط خودشان قدرت فرمان دادن به قتل کسی را دارند.(۱۰۷) اما در جمهوری روم هیچ امپراتوری نبود؛ پیکره‌ی حاکمی هم که وجود

داشـت خـود مجموعـه‌ای بود از برده‌داران. فقـط در دوران امپراتوری اولیه اسـت کـه می‌بینیـم در خصـوص این‌که افراد بـا دارایی (انسـانی) خود چه می‌توانند بکنند قانون‌گذاری می‌شود: نخستین این قوانین، قانونی از عهد امپراتور تیبریوس (به تاریخ ۱۶ میلادی) است که مقرر می‌کند ارباب پیش از این‌کـه دسـتور دهـد برده‌اش را در ملأعام جلوِ درندگان بیندازند باید از کلانتـر اجـازه بگیـرد.(۱۰۸) بااین‌حـال ماهیـت مطلق قدرت اربـاب ــ این واقعیت که او در این زمینه عملاً همان دولت بود ــ همچنین به معنای آن بود که در ابتدا هیچ محدودیتی برای آزاد کردن بردگان در کار نبود: ارباب می‌توانسـت برده‌ی خود را آزاد کند یا حتی او را به فرزندی بپذیرد، که از این طریق ــ چون آزادی هیچ معنایی جز عضویت در جامعه نداشـت ــ آن برده پس از آزادی خودبه‌خود تبدیل به شهروند روم می‌شد. این امر به ترتیباتی بس غریب انجامید. برای مثال در قرن نخست میلادی امر معمولی شـده بود که یونانیان باسـواد خودشـان را به عنوان برده به رومیان ثروتمندی که منشـی لازم داشـتند بفروشـند، پول فروش‌شـان را به امانت نزد دوسـت نزدیـک یـا یکـی از اعضای خانواده‌شـان بگذارند، و پـس از مدتی خود را بازبخرند و به این ترتیب شهروندی روم را به دست آورند. به‌رغم این‌که در دوره‌ای که برده بودند ممکن بود مالک‌شـان تصمیم بگیرد که مثلاً یکی از انگشـت‌های منشـی خود را ببرد و به لحاظ قانونی هم کاملاً مختار بود که این کار را بکند.(۱۰۹)

به این ترتیب رابطه‌ی دومینوس و برده رابطه‌ی فاتحانه یعنی رابطه‌ی قـدرت مطلـق سیاسـی را بـه درون خانـوار آورد (در واقـع آن را تبدیـل بـه جوهـر خانـوار کـرد). لازم اسـت تأکیـد کنیـم که ایـن رابطـه به‌هیچ‌وجه رابطـه‌ای اخلاقـی نبـود. صورت‌بندی قانونی مشـهوری که متعلق به یکی از حقوق‌دانـان جمهـوری بـه نـام کوئینتـوس هاتریوس اسـت این موضوع را بـا وضـوح کامل روشـن می‌کنـد. از نظر رومیان، ماننـد یونانیان، این‌که مردی مفعول عمل دخول جنسـی باشـد برای شهروندان تحمل‌ناپذیر بود. هاتریـوس در دفـاع از بـرده‌ی آزادشـده‌ای که متهم شـده بـود هنوز امیال اربـاب سـابقش را بـرآورده می‌کند کلام قصاری گفـت که بعداً تبدیل به

هزلی مردم‌پسند شد: «مفعول بودن برای آزادزاده جرم است، برای برده ضرورت و برای برده‌ی آزادشده وظیفه.»(۱۱۰) نکته‌ی مهم این است که تمکین جنسی فقط برای برده‌ی آزادشده «وظیفه» دانسته شده است. برای برده آن را «وظیفه» ندانسته است. چون در این مورد نیز بردگی رابطه‌ای اخلاقی نبود. ارباب هر چه می‌خواست می‌کرد و برده هم در مقابل کاری نمی‌توانست بکند.

▮▮▮▮▮

بااین‌حال، شوم‌ترین نتیجه‌ی برده‌داری رومی این است که از خلال قانون رومی اندیشه‌ی ما در خصوص آزادی انسانی را تباه کرده است. معنای کلمه‌ی لیبرتاس رومی نیز در طول زمان تغییر یافته است. مانند هر جای دیگری در جهان باستان، در روم نیز «آزاد» بودن پیش و مقدم بر هر چیز به معنای برده نبودن بود. چون بردگی بیش از هر چیز به معنای نابود شدن پیوندهای اجتماعی فرد و نابود شدن توانایی فرد برای ساختن روابط اجتماعی بود؛ آزادی هم به معنای توانایی برای دادن تعهد اخلاقی به دیگران و توانایی برای پای‌بند بودن به آن بود. برای مثال کلمه‌ی انگلیسی «free» [= آزاد] از ریشه‌ای آلمانی گرفته شده که معنایش «دوست» است، چون آزاد بودن به معنای توانایی برای دوست پیدا کردن، وفای به عهد و زیستن در میان جماعتی است که با هم برابرند. به همین دلیل بود که در روم بردگان آزادشده شهروند می‌شدند: آزاد بودن بنا به تعریف به معنای این بود که فرد جایگاهی در جامعه داشته باشد؛ یا همه‌ی حقوق و مسئولیت‌هایی که لازمه‌ی چنین جایگاهی بود.(۱۱۱)

بااین‌حال در قرن دوم میلادی وضع دیگر داشت عوض می‌شد. حقوق‌دانان به‌تدریج «لیبرتاس» را بازتعریف کردند، تا جایی که معنای آن دیگر از مفهوم قدرت ارباب قابل‌تمیز نبود. لیبرتاس در تعریف جدیدش به معنای حق مطلق برای انجام هر کاری بود، باز هم به استثنای همه‌ی آن کارهایی که شخص نمی‌توانست انجام دهد. در واقع تعریف‌های آزادی و بردگی در ملخص قوانین رومی [دایجست] ظاهراً با هم در تضادند:

> آزادی عبـارت اسـت از توانایـی طبیعـی برای انجام هـر کاری که فرد بخواهد انجام دهد و قدرت قانون منعش نکرده باشـد. بردگی نهادی اسـت که بنا بر قانون ملل، به سبب آن شخص برخلاف طبیعتش تبدیل به مایملک خصوصی (دومینیوم) شخص دیگری می‌شود.(۱۱۲)

مفسران قرون‌وسطایی خیلی زود متوجه مشکلی که در این تعاریف وجود دارد شدند.(۱۱۳) اما آیا معنای این تعریف این نیست که همه آزادند؟ هر چه باشد، برده هم مطلقاً آزاد است کارهایی را که واقعاً مجاز است بکند. گفتن این‌که برده آزاد است (مگر جایی که آزاد نباشد) تقریباً مثل این است که بگوییم زمین مربع است (جز جایی که گرد است)، یا خورشید آبی است (جز جایی که زرد اسـت) یا همان مثال قبلی که زده بودم، یعنی این‌که ما مطلقاً حق داریم با اره‌برقی‌مان هر کاری که خواستیم بکنیم (جز کارهایی که نمی‌توانیم بکنیم).

واقعیـت ایـن اسـت کـه این تعریـف انواع‌واقسـام مشـکلات را پیش می‌آورد. اگر آزادی طبیعی است، پس مسلماً بردگی غیرطبیعی است، اما اگـر آزادی و بردگـی درجاتـی از یـک چیز باشـند، پس منطقـاً نباید گفت کـه همـه‌ی محدودیت‌های آزادی تا حدی غیرطبیعی هسـتند؟ آیا معنایش این نیسـت که جامعه، قواعد اجتماعی و در واقع حتی حقوق مالکیت نیز غیرطبیعی هسـتند؟ این در واقع دقیقاً همان نتیجه‌ای اسـت که بسـیاری از حقوق‌دانان رومی هم گرفتند ــ البته وقتی خطر می‌کردند و در خصوص چنین موضوعات انتزاعی‌ای نظر می‌دادند که خب به‌ندرت اتفاق می‌افتاد. در ابتـدا نـوع بشـر در وضـع طبیعـی‌ای زندگـی می‌کرد که همه‌چیـز در آن مشـترک بـود؛ و جنـگ بود که اول‌بار جهان را تقسـیم کـرد، و در نتیجه‌ی جنگ‌هـا «قوانیـن ملـل» پدیـد آمدنـد که انسـان‌ها مشـترکاً به آن متوسـل می‌شـوند و ایـن قوانیـن موضوعاتـی از قبیل فتوحات، بردگـی، قراردادها و مرزها را تنظیم می‌کنند که عوامل اصلی نابرابری در اموال نیز هستند.(۱۱۴)

معنـای ایـن امـر به نوبه‌ی خود آن بود که میـان مالکیت خصوصی و قدرت سیاسـی هیچ تفاوت ذاتی‌ای گذاشـته نمی‌شـد؛ دسـت‌کم تا جایی

که قدرت متکی به خشونت باشد. با گذشت زمان، امپراتوران رومی نیز مدعی چیزی از قسم دومینیوم شدند و اصرار ورزیدند که در حوزه‌ی تسلط‌شان آزادی مطلق دارند؛ در واقع مدعی شدند که قانون محدودشان نمی‌کند.(۱۱۵) در همین زمان جامعه‌ی رومی از جمهوری برده‌داران تحول یافت و ترتیباتی در آن شکل گرفت که به نحوی فزاینده شبیه جامعه‌ی فئودال بعدی در اروپا بود، با نجیب‌زادگانی که در املاک وسیع خود می‌نشستند و با دهقانان وابسته، نوکران بدهکار و اقسام بی‌پایانی از بردگان احاطه شده بودند ــ که با آن‌ها تقریباً هر کاری می‌خواستند می‌توانستند بکنند. هجوم بربرها، که به سقوط امپراتوری روم انجامید، صرفاً به این وضعیت رسمیت بخشید و بردگی ملکی را عمدتاً حذف کرد اما درعین‌حال این مفهوم را جا انداخت که طبقات نجبا به‌واقع از تبار فاتحان ژرمنی، و عوام ذاتاً مادون آن‌ها هستند.

حتی در این جهان قرون‌وسطایی نوپدید نیز هنوز تلقی رومی آزادی پابرجا بود. آزادی صرفاً معادل قدرت تلقی می‌شد. وقتی نظریه‌پردازان قرون‌وسطایی از «آزادی» حرف می‌زدند، معمولاً این اصطلاح بر حق ارباب دلالت می‌کرد برای این‌که هر کاری بخواهد بتواند در املاکش بکند. این تلقی از آزادی را نیز معمولاً چیزی می‌دانستند که با توافق حاصل نشده بلکه محصول صرف غلبه است: افسانه‌ی مشهور انگلیسی‌ای می‌گوید وقتی در حدود سال ۱۲۹۰ میلادی شاه ادوارد اول از اربابان سرزمین‌هایش خواست اسنادی تهیه کنند که نشان دهد اختیارات‌شان (یا «آزادی‌ها»ی‌شان) را بنا بر چه حقی حایزند، اِرلِ وارن تنها شمشیر زنگارگرفته‌ی خود را به شاه عرضه کرد.(۱۱۶) این تلقی از آزادی نیز مانند دومینیوم رومی پیش و بیش از هر چیز قدرتی بود که بر دیگران داشتند ــ به همین دلیل است که در قرون وسطی تعبیر «آزادیِ چوبه‌های دار» رایج بود، و معنایش حق ارباب بود که چوبه‌ی دار اختصاصی خود را به پا دارد.

وقتی در قرن دوازدهم قانون رومی احیا و بازسازی شد، اصطلاح دومینیوم مشکل خاصی پدید آورد، چون در کلیسای لاتین آن روز، این اصطلاح هم معادل «اربابی» به کار می‌رفت و هم معادل «مالکیت

خصوصی»). حقوق‌دانان قرون وسطی زمان زیادی را صرف بحث در این‌باره کردند که آیا واقعاً این دو تفاوتی دارند یا نه. این مسئله به طور خاص از آن‌رو مشکل‌ساز بود که اگر حقوق مالکیت را واقعاً، چنان که ملخص قوانین رومی می‌گفت، شکلی از قدرت مطلق می‌گرفتند، آن‌گاه بسیار دشوار بود که بفهمند چه‌طور هر کسی جز شاه ـ یا از نظر برخی حقوق‌دانان جز خدا ـ می‌توانست حایز آن باشد.(۱۱۷)

این‌جا جای تمام کردن این بحث دنباله‌دار نیست، اما گمان می‌کنم مهم است که همین جا تمامش کنم، چون در این نقطه به یک تصویر کامل رسیده‌ایم و می‌توانیم بفهمیم که لیبرال‌هایی چون آدام اسمیت چگونه توانستند جهان را به همان صورتی تصور کنند که تصور می‌کردند. این همان سنتی است که فرض می‌کند آزادی اساساً به معنای این است که حق داریم هر کاری که بخواهیم با چیزهایی که داریم بکنیم. در واقع این سنت نه‌فقط مالکیت را تبدیل به یک حق می‌کند، بلکه خود حقوق را هم به شکل نوعی مالکیت درمی‌آورد. به یک معنا این بزرگ‌ترینِ ناسازواره‌هاست. ما چنان به فکرِ «داشتن» حق خو کرده‌ایم ـ یعنی به این اندیشه که حقوق چیزهایی هستند که می‌توانیم تملک‌شان کنیم ـ که به‌ندرت در خصوص معنای آن می‌اندیشیم. در واقع (همان‌طور که حقوق‌دانان قرون‌وسطایی به‌خوبی آگاه بودند)، حق هر مردی به معنای تکلیف دیگری است. حق من به بیان آزاد به معنای تکلیف بقیه است که مرا به دلیل چیزی که می‌گویم مجازات نکنند؛ حق من به برخورداری از دادگاهی با هیئت‌منصفه‌ای که از همگنانم تشکیل شده باشد به معنای این است که دیگران مسئولیت دارند نظام قضایی‌ای با هیئت‌منصفه بر پا کنند. مسئله در این‌جا همان است که با حقوق مالکیت داریم: وقتی داریم از تکالیفی حرف می‌زنیم که همه در سرتاسر جهان دارند، از چیزی می‌گوییم که فکر کردن به آن به همین صورت دشوار است. ساده‌تر آن است که از «داشتن» حقوق و آزادی‌ها سخن بگوییم. باز هم مسئله‌ای که در میان می‌آید این است که اگر آزادی اساساً به معنای حق ما برای داشتن چیزها یا رفتار کردن با چیزها به گونه‌ای باشد که انگار آن‌ها را داریم، آن‌گاه

معنای «داشتن» خود آزادی چیست؛ آیا معنایش این نیست که حق ما به داشتن مالکیت خودش نوعی مالکیت است؟ این دوری غیرضروری به نظر می‌آید. چرا باید بخواهیم آزادی یا حق را این‌گونه تعریف کنیم؟(۱۱۸)

به لحاظ تاریخی پاسخی ساده ــ گرچه تا حدی آزاردهنده ــ به این پرسش داریم. کسانی که استدلال کرده‌اند که ما مالکان طبیعی حقوق و آزادی‌های‌مان هستیم عمدتاً همان کسانی بوده‌اند که علاقه‌مند بودند بگویند ما همچنین آزادیم که این حقوق و آزادی‌ها را فروبگذاریم یا حتی آن‌ها را بفروشیم.

اندیشه‌های مدرن در خصوص حقوق و آزادی‌ها از نظریه‌ای می‌آیند که به «نظریه‌ی حقوق طبیعی» موسوم است ــ از زمانی که ژان گرسن، رئیس دانشگاه پاریس، در حدود سال ۱۴۰۰ میلادی شروع به طرحِ این نظریه براساس مفاهیم حقوق رومی کرد همین نام را داشته است. چنان که ریچارد تاک، مورخ پیشروِ این اندیشه‌ها، دیری است که گفته است، یکی از وارونگی‌های تاریخ این است که این نظریه نظریه‌ای بود که همواره موردقبول محافظه‌کاران زمان بود و نه عناصر مترقی. «از نظر پیروان گرسن، آزادی نوعی دارایی بود و می‌توانست مانند دارایی و با شرایطی که هر مال دیگری مبادله می‌شد مبادله شود»؛ به فروش رود، با چیز دیگری تاخت زده شود، به گرو گذاشته شود یا داوطلبانه تسلیم شود.(۱۱۹) نتیجه‌ی این تلقی آن بود که اسارت بدهی یا حتی بردگی چیزهای ذاتاً بدی نبودند. و این دقیقاً همان چیزی است که نظریه‌پردازان حقوق طبیعی تصریح می‌کردند. در واقع طی قرون بعدی این عقاید بیش از هر جای دیگری در آنتورپ و لیسبون بسط داده شدند؛ شهرهایی که در مرکز تجارت در حال ظهور برده‌داری بودند. از این گذشته مدافعان این نظریه می‌گفتند که ما حقیقتاً نمی‌دانیم که در مناطقی مانند کالابار چه می‌گذرد، اما هیچ دلیل متقنی هم نداریم که فرض کنیم اکثریت عظیم محموله‌ی انسانی که سوار کشتی‌های اروپایی می‌شوند خودشان را نفروخته‌اند، یا توسط قیم‌های قانونی خود به فروش نرفته‌اند، یا به طریقی کاملاً قانونی آزادی خود را از دست نداده‌اند. بی‌شک عده‌ای هم به طریق غیرقانونی آزادی‌شان را از دست داده‌اند، اما

در هـر نظامـی سوءاسـتفاده وجـود دارد. مهم این اسـت که هیچ‌چیزی که ذاتاً غیرطبیعی یا غیرقانونی باشد در این فکر که آزادی را می‌توان فروخت وجود ندارد.(۱۲۰)

دیـری نگذشـت که اسـتدلال‌هایی مشـابه بـرای توجیه قـدرت مطلق دولـت بـه کار گرفتـه شـد. تامس هابز نخسـتین کسـی بود کـه واقعاً چنین اسـتدلالی را در قـرن هفدهـم بسـط داد، امـا پـس از او این اسـتدلال خیلی زود متـداول شـد. دولـت اساسـاً نوعی قـرارداد بود، نوعـی ترتیبات تجاری که شـهروندان از طریق آن داوطلبانه برخی از آزادی‌های طبیعی خود را به حاکم واگذار می کردند. عاقبت اندیشه‌هایی مشابه تبدیل به مبنای بیش‌تر نهادهـای اساسـی غالـب در حیات اقتصادی امروز ما شـده‌اند: کارِ مزدی در واقع به معنای کرایه دادن آزادی‌مان است، به همان نحوی که بردگی به معنای فروش آن فهمیده می‌شود.(۱۲۱)

فقط آزادی‌های‌مان نیسـت که داریم‌شـان؛ همین منطق در خصوص بدن‌های‌مـان نیـز اعمـال می‌شـود که با آن‌ها براسـاس همیـن صورت‌بندی برخـورد می کننـد، گویـی بدن‌های‌مـان حقیقتـاً تفاوتی با خانـه، خودرو یا اثاثیه‌مـان ندارنـد. ما مالک خودمان هسـتیم، به همیـن دلیل بیگانگان حق ندارند به ما تعدی کنند.(۱۲۲) باز هم ممکن است این مفهومی بی‌ضرر یا حتی مفهومی مثبت به نظر برسـد، اما اگر سـنت رومی مالکیت را در نظر بگیریم که این مفهوم بر آن مبتنی است، وضع فرق می کند. برای این‌که بگوییم ما مالک خودمان هستیم، که حکمی بس غریب است، باید برای خودمـان هم‌زمـان نقـش اربـاب و بنده را در نظر بگیریـم. «ما» هم مالک هستیم (می‌توانیم قدرت مطلق بر دارایی‌مان اعمال کنیم)، و هم، با وجود این، به طریقی هم‌زمان همان چیزی هسـتیم که تملک شـده اسـت (و در معرض اعمال قدرت مطلق اسـت). خانوار باسـتانی رومی نه‌فقط در غبار تاریخ فراموش نشـده اسـت، بلکه در اساسـی‌ترین تلقی‌های ما از خودمان حفظ شـده ــ و این‌جا هم، درسـت همانند قانون مالکیت، نتیجه‌ی چنین تلقی‌ای به نحو غریبی از درون ناسـازگار اسـت و به محض آن‌که بخواهیم ببینیـم در عمـل چـه معنایـی می‌دهد عـوارض عملی‌اش بـه مجموعه‌ای از

تناقضات بی‌پایان می‌انجامد. همان‌طور که حقوق‌دانان چندصد سال سعی کردند مفاهیم مالکیت رومی را بفهمند، فیلسوفان نیز قرن‌هاست کوشیده‌اند سر دربیاورند که چه‌طور می‌توانیم با خودمان رابطه‌ی سلطه داشته باشیم. مقبول‌ترین راه‌حل ــ این که بگوییم تک‌تک ما چیزی داریم به اسم «ذهن» که کاملاً از چیز دیگری که «بدن» می‌نامیم جداست و اولی بر دومی سلطه‌ی طبیعی دارد ــ با هر آن‌چه امروزه از علوم شناختی می‌دانیم در تقابل کامل است. این راه‌حل به‌وضوح نادرست است، ولی ما به‌هرحال باز هم به آن متوسل می‌شویم، به این دلیل ساده که هیچ‌کدام از پیش‌فرض‌های روزمره‌مان در خصوص مالکیت، قانون و آزادی بدون این راه‌حل معنا نمی‌دهد.(۱۲۳)

نتیجه‌گیری

چهار فصل نخست این کتاب معضلی را توصیف می‌کنند. واقعاً نمی‌دانیم چه‌طور باید در خصوص بدهی بیندیشیم. به تعبیر درست‌تر، به نظر می‌آید که در میانه‌ی جامعه‌ی تخیلی آدام اسمیت، که در آن مجموعه‌ای از افراد هستند که تنها روابط معنادارشان روابط‌شان با اموال‌شان است و برای آسودگی متقابل از سر رغبت اموال‌شان را با هم تهاتر می‌کنند و بدهی هم اصلاً در این تصویر وجود ندارد، و روایت دیگری گیر افتاده‌ایم که در آن بدهی همه‌چیز است، جوهر همه‌ی روابط انسانی است؛ تصویری که البته همه را دچار این حس ناخوشایند می‌کند که همه‌ی روابط انسانی ذاتاً از جنس کسب‌وکاری مزخرف هستند، و این که نقداً مسئولیت‌های ما در قبال یکدیگر ضرورتاً جملگی به نحوی مبتنی بر گناه یا جنایت‌اند. این دو بدیل مجموعه‌ی دلخواهی را شکل نمی‌دهند.

در سه فصل پیشین کوشیدم نشان دهم که راه دیگری هم برای نگریستن به این امور وجود دارد، و کوشیدم نشان دهم که ما چه‌طور به تلقی‌های فعلی‌مان رسیده‌ایم. به همین دلیل بود که مفهوم «اقتصادهای

انسانی» را بسط دادم؛ اقتصادهایی که آن‌چه در آن‌ها حقیقتاً در خصوص انسان‌ها اهمیت دارد این است که هر انسانی پیوندی منحصربه‌فرد در روابطش با دیگران برقرار می‌کند؛ بنابراین هیچ‌گاه هیچ‌کس را نمی‌توان با آدمی یا چیز دیگری معادل گرفت. در اقتصاد انسانی پول راهی برای خرید یا معامله‌ی انسان‌ها نیست، بلکه راهی است برای بیان این که چه‌قدر این کار نشدنی است.

سپس کوشیدم نشان دهم که چگونه ممکن است همه‌ی این تلقی‌ها فروبپاشند: چگونه ممکن می‌شود که انسان‌ها به اشیایی قابل‌مبادله تبدیل گردند؛ نخست زنان در ازدواج و در نهایت بردگان اسیرشده در جنگ. نشان دادم چیزی که همه‌ی این روابط به اشتراک دارند خشونت است. چه دختران قوم تیو را به دلیل فرار از شوهران‌شان به بند کشند و بزنند، چه شوهران را رمه‌وار سوار کشتی‌های برده‌فروشان کنند تا در مزارع دوردست بمیرند، همواره همین اصل برقرار است؛ تنها با تهدید به ترکه و تازیانه زدن، و به زور نیزه و تفنگ است که می‌توان آدم‌ها را از درون شبکه‌ی بی‌نهایت پیچیده‌ی روابط‌شان با دیگران (خواهران، دوستان، رقیبان...)، که آن‌ها را منحصربه‌فرد می‌کند، بیرون کشید و تبدیل‌شان کرد به چیزی که قابل‌مبادله است.

مهم است بر این تأکید کنم که همه‌ی این‌ها در نقاطی می‌توانند رخ دهند که بازارهای کالاهای روزمره‌ی معمول ـ لباس، ابزار، خوراکی ـ اصلاً وجود ندارند. در واقع در بیش‌تر اقتصادهای انسانی مهم‌ترین دارایی‌های فرد قابل‌خریدوفروش نیستند، به همان دلیل که آدم‌ها قابل‌خریدوفروش نیستند: این دارایی‌ها اشیایی منحصربه‌فردند که در شبکه‌ی روابط انسانی قرار گرفته‌اند.(۱۲۴)

استاد قدیمی من، جان کومارف، عادت داشت داستانی را نقل کند راجع‌به مطالعه‌ی میدانی‌ای که در ناتالِ افریقای جنوبی انجام داده بود. او بیش‌تر طول هفته را در سفر از دهکده‌ای به دهکده‌ی دیگر سوار بر جیپ گذرانده بود، درحالی که کارتنی پُر از پرسش‌نامه با خود داشت و مترجمی که زبان زولو می‌دانست نیز همراهی‌اش می‌کرد و در طول راه مدام پشت

گله‌های بی‌پایان احشام متوقف می‌شد. پس از حدود شش روز، مترجمش ناگاه خیره شده و به وسط یک گله اشاره کرده و گفته بود: «ببین! این همان گاو است! همانی که آن‌جاست و لکه‌های قرمز پشتش دارد. سه روز پیش در جایی که ده مایل با این‌جا فاصله دارد دیدیمش. متعجبم که چه شده؟ یعنی کسی عروسی کرده؟ یا شاید دعوایی را حل کرده‌اند.»

وقتی در اقتصادهای انسانی توانایی برای کندن انسان‌ها از زمینه‌شان پدید می‌آید، اغلب آن را به مثابه‌ی غایتی در خود می‌نگرند. می‌توان نشانه‌ای از این معنا را نزد قوم له‌له دید. مردان مهم گاه‌وبی‌گاه بردگان جنگی را از سرزمین‌های دور به دست می‌آورند، اما تقریباً همیشه به این منظور که در مراسم ختم‌شان آن‌ها را قربانی کنند.(۱۲۵) به این ترتیب، فروکوفتن فردیت یک نفر را به‌نوعی برکشیدن شهرت، یعنی موجودیت اجتماعی، آن دیگری می‌دیدند.(۱۲۶) البته در جوامعی که آن‌ها را جوامع قهرمانی می‌خوانم، این برکندن آبرو و تحقیر افراد از ممارستی حاشیه‌ای تبدیل به جوهر سیاست می‌شود. به گواهی انبوهی از حماسه‌های ملل گوناگون قهرمانان با خوار کردن دیگران قهرمان شده‌اند. می‌توانیم ببینیم که چگونه در ایرلند و ولز همین توانایی تحقیر دیگران، توانایی بیرون کردن آدمیانِ منحصربه‌فرد از خانمان و بریدن‌شان از خانواده‌های‌شان و به این ترتیب تبدیل کردن‌شان به واحدهای ناشناس قابل‌شمارش ــ پول دختران برده‌ی ایرلندی و زنان رخت‌شوی ولزی ــ فی‌نفسه بالاترین بروز آبروی کسی بود که می‌توانست چنین کند.

در جوامع قهرمانی نقش خشونت پوشیده نیست؛ از خشونت تجلیل می‌شود. خشونت اغلب اساس صمیمی‌ترین روابط فرد را شکل داده است. در ایلیاد، آشیل هیچ‌چیز شرم‌آوری در رابطه‌اش با دختری برده، بریسئیس، که شوهر و برادرانش را کُشته، نمی‌بیند؛ و از او به عنوان «جایزه‌ی آبرو»ی خود یاد می‌کند، اما تقریباً در نقطه‌ی مقابل این معنا تأکید می‌کند که هر مرد محترمی باید بستگان و خانوارش را دوست بدارد و از آن‌ها مراقبت کند، «از این‌روست که من او را از بُن قلبم دوست می‌دارم، حتی به‌رغم این که به زورِ سنان او را به کف آورده‌ام.»(۱۲۷)

تاریخ می‌تواند گواهی دهد که چنین روابط نزدیکی، اغلب میان مردان آبرومند و کسانی که از عزت عاری‌شان کرده بودند، به‌کرات رخ می‌داد. از هر چه بگذریم، الغای هر احتمالی برای برابری همچنین هرگونه پرسشی راجع‌به بدهی را و نیز هر رابطه‌ای جز روابط قدرت را از میان برمی‌دارد. این امر امکانی پدید می‌آورد که نوع خاصی از امور وضوح یابند. شاید به همین دلیل بوده است که شاهان تمایلی زبانزد به برخورداری از ملازمان برده و خواجه داشتند.

گرچه در این جا نکته‌ی دیگری نیز هست. اگر به پهنه‌ی تاریخ بنگریم، بی‌تردید متوجه مشابهت غریبی میان برکشیده‌ترین‌ها و فروکوفته‌ترین‌ها می‌شویم؛ به طور خاص میان امپراتوران و شاهان و بردگان. بسیاری از شاهان اطراف خود را با بردگان می‌آکندند، از میان بردگان وزیر منصوب می‌کردند ــ حتی سلسله‌هایی داشته‌ایم که بردگان آن‌ها را تشکیل داده‌اند، مانند مملوکان مصر. شاهان به همان دلیلی دور خود حلقه‌ای از بردگان می‌گمارند که دور خود حلقه‌ی خواجگان درست می‌کنند: چون بردگان و خواجگان هیچ خانواده یا دوستی ندارند و امکان ندارد به کس دیگری وفادار باشند ــ یا دست‌کم علی‌الاصول نباید باشند. اما به نحوی خود شاهان نیز باید همین‌طور باشند. همان‌طور که ضرب‌المثلی افریقایی می‌گوید، شاهِ لایق هیچ خویشاوندی ندارد، یا دست‌کم طوری رفتار می‌کند که انگار ندارد.(۱۲۸) به عبارت دیگر، شاه و برده تصاویرِ در آینه‌اند، به این معنا که برخلاف انسان‌های معمولی که با تعلقات‌شان به دیگران تعریف می‌شوند، شاهان و بردگان فقط براساس روابط قدرت تعریف می‌شوند. آن‌ها تا حدی که ممکن باشد، شبیه موجودات کاملاً منزوی هستند.

در این‌جا عاقبت می‌توانیم دریابیم که اهمیت این عادت غریب چیست که خودمان را هم‌زمان چونان ارباب و بنده تعریف می‌کنیم، بی‌رحمانه‌ترین وجوه خانوار باستانی را در تلقی‌ای که از خویشتن خویش داریم بازسازی می‌کنیم و خود را اربابان آزادی‌مان می‌خوانیم یا مالکان نفس‌مان. این تنها راهی است که می‌توانیم خود را موجودی کاملاً جدا از دیگران در نظر بگیریم. از تلقی رومیِ نو از آزادی ــ آزادی نه به مثابه‌ی

توانایی شکل دادن به روابط متقابل با دیگران، بلکه همچون نوعی قدرت مطلق برای «استفاده و سوءاستفاده» از مغلوبانِ به‌تملک‌درآمده که بخش عمده‌ی جمعیت خانوار مرد رومی را شکل می‌دهند ـ خط مستقیمی هست که می‌رسد به تخیلات غریب فیلسوفان لیبرالی چون هابز، لاک و اسمیت؛ تخیلاتی که در آن‌ها ریشه‌ی جوامع انسانی به مجموعه‌هایی از مردان سی یا چهل‌ساله برمی‌گردد که گویی در شکل کامل کنونی‌شان به‌خودی‌خود از دل خاک بیرون جهیده‌اند و حال باید تصمیم بگیرند که به روی هم تیغ بکشند یا کلاه‌های پوستی‌شان را با هم تاخت بزنند.(۱۲۹)

حقیقت این است که روشنفکران اروپایی و امریکایی در دویست سال گذشته کار زیادی برای گریز از زیان‌بارترین پیامدهای این سنت فکری نکرده‌اند. تامس جفرسون، که مالک بردگان فراوان بود، نوشتن اعلامیه‌ی استقلال امریکا را با عباراتی آغاز کرد که مستقیماً با مبانی اخلاقی برده‌داری در تناقض بود: «ما این حقایق را بدیهی می‌انگاریم که همه‌ی مردان برابر خلق شده‌اند، و خالق به همه‌ی آن‌ها حقوقی غیرقابل‌انتزاع عطا فرموده است...»؛ و با نوشتن این کلمات هم‌زمان هر استدلالی را در خصوص این که افریقاییان به لحاظ نژادی فروتر هستند، و نیز این که نیاکان‌شان به طریق عادلانه یا قانونی از آزادی خود محروم شده‌اند، بی‌اعتبار می‌داند. بااین‌حال جفرسون با نوشتن اعلامیه‌ی استقلال هیچ تلقیِ از بن جدیدی در خصوص حقوق و آزادی‌ها ارائه نداد. فیلسوفان سیاسی بعد از او نیز چنین نکردند. بیش‌تر اوقات ما همان تلقی‌های قدیمی را نگه داشته‌ایم و گاه این‌جا و آن‌جا ادات «نفی» به آن‌ها افزوده‌ایم. اکثر ارزشمندترین حقوق و آزادی‌های ما مجموعه‌ای از استثناها هستند که بر چارچوب‌های فراگیر قانونی و اخلاقی قایل شده‌ایم؛ چارچوب‌هایی که اصلاً نباید آن‌ها را داشته باشیم.

برده‌داری رسماً ملغی شده است، اما (چنان که هر کسی که از ساعت نُه صبح تا پنج عصر کار می‌کند می‌تواند شهادت دهد) این فکر که شما می‌توانید آزادی‌تان را، دست‌کم موقتاً، فروبنهید دوام آورده است. در واقع همین فکر است که تعیین می‌کند اکثر ما در اغلب اوقات بیداری‌مان، جز

معمولاً در تعطیلات آخر هفته، چه باید بکنیم. خشونت تا حد زیادی دیگر از دیدرس دور شده است.(۱۳۰) اما دوام این فکر عمدتاً به دلیل آن است که ما دیگر نمی‌توانیم تصور کنیم که جهانی مبتنی بر ترتیبات اجتماعی، که در آن‌ها حضور مستمر تهدید شوک‌دهنده‌ها و دوربین‌های نظارتی لازم نباشد، اصلاً چگونه جهانی است.

فصل هشت
اعتبار و شمش
و دوره‌های تاریخ

شمش ابزار جنگ است، نه تجارت صلح‌آمیز.

جفری دبلیو. گاردینر

ممکن است بپرسیم اگر اندیشه‌های سیاسی و حقوقی ما حقیقتاً مبتنی بر منطق برده‌داری هستند، پس اصلاً چه‌طور توانستیم برده‌داری را ملغی کنیم؟ اگر از کلبی‌مسلکی این را بپرسیم ممکن است بگوید ما برده‌داری را هیچ‌وقت ملغی نکردیم؛ فقط اسمش را عوض کردیم. در این سخن کلبی نکته‌ای هست: اگر به سراغ فردی از اهالی یونان باستان برویم، مطمئناً تفاوت میان برده و کارگر مزدبگیر بدهکار را در بهترین حالت نوعی تعارف قانونی می‌داند.(۱) بااین‌حال باز هم الغای بردگی ملکی را باید دستاوردی چشم‌گیر دانست، و باز هم جا دارد بپرسیم که چگونه چنین دستاوردی حاصل شد. خصوصاً که این امر یک‌باره به دست نیامد. اگر به اسناد تاریخی رجوع کنیم، موضوع حقیقتاً قابل‌توجه این است که در طول تاریخ بشر برده‌داری بارها ملغی شده یا عملاً از میان رفته است.

برای مثال در اروپا، نهاد برده‌داری در سال‌های پس از فروپاشی امپراتوری روم عمدتاً از میان رفت؛ دستاورد تاریخی‌ای که آن گروه از

ما که عادت داریم دوران پس از امپراتوری روم را «عصر ظلمت» بنامیم به‌ندرت تصدیقش می‌کنیم.(۲) هیچ کس به‌درستی نمی‌داند که این امر چگونه رخ داد. اکثراً توافق دارند که رواج مسیحیت تأثیری در این تحول داشته است، اما رواج مسیحیت نمی‌تواند علت مستقیم الغای برده‌داری بوده باشد، زیرا کلیسا هیچ‌وقت رودررو با این نهاد مخالفت نکرد و در بسیاری از موارد از آن دفاع هم کرد. در حقیقت به نظر می‌رسد که الغای برده‌داری در آن زمان به‌رغم رویکرد اندیشمندان سیاسی و مراجع سیاسی وقت رخ داده است. با وجود این، برده‌داری از میان رفت و از میان رفتنش تأثیر دامنه‌داری داشت. در سطح مردمی، برده‌داری چنان مورد نفرت عمومی قرار گرفت که حتی هزار سال بعد، یعنی وقتی که تجار اروپایی خواستند از نو این تجارت را احیا کنند، دریافتند که هم‌میهنان‌شان به برده‌داری در سرزمین‌های خود رضایت نمی‌دهند ــ این از جمله دلایلی بود که مزرعه‌داران برده‌دار در نهایت مجبور شدند مزارع خود را در افریقا و ینگه‌دنیا به راه بیندازند.(۳) یکی از بزرگ‌ترین وارونگی‌های تاریخی این است که نژادپرستی جدید ــ که شاید بزرگ‌ترین شرِ بی‌قیاس دو قرن اخیر ما باشد ــ بیش‌تر به این دلیل ابداع شد که اروپاییان به استدلال‌های اندیشمندان و حقوق‌دانان‌شان گوش نمی‌دادند و نمی‌پذیرفتند که بتوان برده گرفتن کسَی را که به نظر آن‌ها انسانی کامل و برابر با خودشان بود توجیه کرد.

از این گذشته، افول برده‌داری باستان محدود به اروپا نبود. قابل‌توجه است که می‌بینیم درست در حوالی همان زمان ــ در سال‌های نزدیک به ۶۰۰ میلادی ــ عین همین ماجرا در هند و چین هم در حال وقوع بود، یعنی در جاهایی که در طول قرن‌ها و در میانه‌ی آشوب‌ها و آشفتگی‌ها، بردگی ملکی همچنان پابرجا مانده بود. همه‌ی این‌ها این فرض را پیش می‌کشند که لحظه‌های فرصت‌های تاریخی ــ لحظه‌هایی که تغییرات معنادار در آن‌ها ممکن می‌شود ــ تابع الگویی قابل‌تشخیص و حتی دوری هستند؛ الگویی که بیش از آن‌که تصورش را بکنیم در طول جغرافیاهای گوناگون یکسان عمل کرده است. این صورتی از گذشته است، و تنها راهی که

می‌توانیم فهمی از فرصت‌های تاریخی حال خود داشته باشیم از طریق فهمیدن همین صورت و شکل گذشته است.

▮▮▮▮▮

ساده‌ترین راه مرئی کردن این دورها دقیقاً بازآزمایی همان پدیده‌ای است که در سیر این کتاب موردنظر ما بوده است: تاریخ پول، بدهی و اعتبار. همین که شروع به ترسیم سیر تاریخ پول در طول پنج‌هزار سال تاریخ اوراسیا بکنیم، الگوهای چشم‌گیری نمایان می‌شوند. در خصوص پول یک واقعه از همه چشم‌گیرتر است: اختراع ضرب سکه. ظاهراً ضرب سکه مستقلاً در سه مکان متفاوت، تقریباً هم‌زمان، آغاز شده است: در دشت بزرگ شمال چین، دره‌ی رودخانه‌ی گنگ در شمال‌شرقی هند و در سرزمین‌های اطراف دریای اژه؛ همگی در میانه‌ی ۶۰۰ تا ۵۰۰ پیش از میلاد. این هم‌زمانی نسبی به دلیل رخداد فناورانه‌ای که ناگهان واقع شده باشد نبود؛ فناوری‌هایی که در ساخت نخستین سکه‌ها به کار رفتند در هر یک از این موارد کاملاً با دیگری متفاوت بود.(۴) اتفاقی که افتاد از جنس تحول اجتماعی بود. این که چرا به این صورت رخ داد رازی تاریخی است. اما این اندازه را می‌دانیم: به دلایلی حاکمان محلی لیدیه، هند و چین به این نتیجه رسیدند که نظام‌های اعتباری موجود در قلمروشان دیگر کفایت نمی‌کند، و به این دلیل شروع کردند به نشر قطعات کوچک فلزات قیمتی ــ از فلزهایی که پیش از آن وسیعاً در تجارت بین‌المللی به صورت شمشِ ریخته‌شده مورداستفاده بودند ــ و اتباع خود را ترغیب کردند که در مبادلات روزمره‌شان از این سکه‌ها استفاده کنند.

این ابداع از این‌جا منتشر شد. در طول بیش از هزار سال، دولت‌ها در همه‌جا دست به انتشار سکه‌های خودشان زدند. اما بعد درست در حوالی ۶۰۰ میلادی، در حدود همان زمانی که برده‌داری داشت محو می‌شد، کل این جریان به جهتی معکوس افتاد. پول نقد کمیاب شد. در همه‌جا باز به ترتیبات اعتباری بازگشتند.

اگر به تاریخ اوراسیا طی پنج‌هزار سال گذشته بنگریم، چیزی که

می‌بینیم تناوب گسترده میان دوره‌هایی است که در آن‌ها پول اعتباری غالب است و دوره‌هایی که طلا و نقره غالب می‌شوند ـ یعنی دوره‌هایی که طی آن‌ها دست‌کم بخش بزرگی از مبادلات با اتکا به قطعات فلزات ارزشمندی که دست‌به‌دست می‌شوند صورت می‌پذیرد.

چرا؟ به نظر می‌آید مهم‌ترین عامل منفرد در این امر جنگ باشد. تجارت براساس شمش بیش از هر چیز در دوره‌های شیوعِ عمومی خشونت غالب بوده است. برای این امر دلیل بسیار ساده‌ای وجود دارد. سکه‌های طلا و نقره از یک وجه بسیار چشم‌گیر با ترتیبات اعتباری تفاوت دارند: می‌توان آن‌ها را دزدید. بدهی بنا به تعریف سابقه‌ای ثبت‌شده است و نیز رابطه‌ای مبتنی بر اعتماد. از طرف دیگر، کسی که برای مبادله‌ی کالا طلا و نقره قبول می‌کند لازم نیست جز به درست بودن وزن پول دریافتی، عیار سکه و این که کسی حاضر خواهد بود آن را از او بپذیرد به چیز دیگری اعتماد کند. در جهانی که جنگ و تهدید خشونت در همه‌جا جاری بود ـ و به نظر می‌آید این در خصوص دوران «دولت‌های متخاصم» چین، عصر آهن در یونان و دوران پیش از سلسله‌ی مائوری در هند صادق بوده است ـ ساده کردن مبادلات امتیازی آشکار داشت. وقتی با سربازان سروکار داشته باشیم نیز این مسئله مصداق دارد. از یک طرف سربازان معمولاً به غنایم بسیار دسترسی دارند که بخش قابل‌توجهی از آن‌ها از جنس طلا و نقره‌اند و همیشه دوست دارند بتوانند آن‌ها را با چیزهای بهتری که به کارِ زندگی بیاید مبادله کنند. از طرف دیگر، سرباز سراپا مسلح و همیشه در سفر، بنا به تعریف، فرد چندان مناسبی برای وام گرفتن نیست. داستان تهاتر اقتصاددانان را اگر به مبادلات میان همسایگان در جوامع روستایی کوچک اعمال کنیم شاید پوچ به نظر بیاید، اما وقتی آن را بر مبادلات چنین جامعه‌ای منطبق کنیم که در آن مدام سربازان مزدور در حال عبور هستند، به‌ناگاه بسیار معنادار به نظر می‌رسد.

پس در بخش بزرگی از تاریخ بشر شمش‌های طلا یا نقره، چه روی‌شان تصویری ضرب شده باشد و چه نشده باشد، همان نقشی را داشته‌اند که امروز کیف‌دستی پُر از پول‌هایی با شماره سریال‌های

تصادفی در کَفِ فروشنده‌ی مواد مخدر دارد: شیئی بی‌تاریخ و ارزشمند است، چون می‌دانیم دیگران همه‌جا برای مبادله‌ی کالا قبولش می‌کنند و هیچ سؤالی هم نمی‌پرسند. در نتیجه، درحالی که نظام‌های اعتباری در دوره‌هایی با ثبات نسبی یا در شبکه‌های روابطی که در آن‌ها اعتماد برقرار است غالب می‌شوند (چه اعتباراتی که از سوی دولت‌ها تضمین شده‌اند و چه، مانند بیش‌تر دوره‌ها، نهادهایی چون اتحادیه‌های بازرگانی یا جوامع ایمانی آن‌ها را تضمین کرده باشند)، در مقابل در دوره‌هایی که مشخصه‌شان جنگ‌های فراگیر و غارت است، همین اعتبارات جای خود را به فلزات ارزشمند می‌دهند. به‌علاوه، درحالی که وام دادن‌های یغماگرانه در تمامی دوره‌های تاریخ بشر رواج داشته‌اند، بحران‌های بدهی ناشی از این نوع وام‌ها در دوره‌هایی که پول به‌سادگی نقد می‌شده است اثرات ویرانگرتری داشته‌اند.

به عنوان نقطه‌ی آغاز بر هر تلاشی در خصوص تفکیک دوره‌های این آهنگ بزرگ، که جریان تاریخی لحظه‌ی اکنونِ ما را تعریف می‌کند، اجازه دهید تقسیم‌بندی پیشِ رو را که براساس تناوب میان پول مجازی و پول فلزی در تاریخ اوراسیا صورت داده‌ام ارائه کنم. این دور با «عصر امپراتوری‌های کشاورزی اولیه» (۸۰۰ ـ ۳۵۰۰ پ‌م) آغاز می‌شود که در آن پول اعتباری غالب است. پس از آن «عصر محوری» (۶۰۰ م ـ ۸۰۰ پ‌م) می‌آید، که در فصل بعدی به آن می‌پردازیم و پیدایش ضرب سکه و گرایش عمومی به استفاده از شمش فلز در آن بارز است. «قرون وسطی» (۱۴۵۰ ـ ۶۰۰)، که شاهد بازگشت پول اعتباری مجازی بود، موضوع فصل دهم خواهد بود؛ فصل یازدهم به چرخش بعدی این دور می‌پردازد، یعنی به دوران «امپراتوری‌های سرمایه‌دار» که از حدود ۱۴۵۰ آغاز می‌شود و در سرتاسر زمین با بازگشت گسترده به شمش طلا و نقره مواجه‌ایم؛ عصری که می‌توان گفت در ۱۹۷۱ حقیقتاً به پایان رسیده است، یعنی زمانی که ریچارد نیکسن اعلام کرد که دلار امریکا دیگر قابل‌بازخرید با طلا نیست. این آغاز دوره‌ی دیگری از رواج پول مجازی را رقم زد؛ دوره‌ای که تازه شروع شده است، و حدود آن ضرورتاً قابل‌رؤیت نیستند. فصل دوازدهم، که فصل

آخر هم هست، وقف پرداختن به کاربرد بصیرت‌های تاریخی به‌دست‌آمده در جهت فهم فرصت‌هایی می‌شود که ممکن است در پیش داشته باشیم.

بین‌النهرین
(۸۰۰-۳۵۰۰ پ‌م)

تا این‌جا در فرصتی که داشتیم به غلبه‌ی پول اعتباری در بین‌النهرین، یعنی در قدیمی‌ترین تمدن شهری‌ای که می‌شناسیم، اشاره کردیم. در مجتمع معابد و قصرهای بزرگ نه‌فقط پول به نحو گسترده‌ای به عنوان ابزار محاسبه به کار می‌رفت و نه به عنوان چیزی که در مبادلات دست‌به‌دست شود، بلکه بازرگانان و کاسبان هم ترتیبات اعتباری خود را پدید آورده بودند. این اعتبارات را اغلب بر الواح سفالی ثبت می‌کردند، روی این الواح تعهدات پرداخت‌های بعدی را حک می‌کردند و آن‌ها را در داخل محفظه‌های حباب‌شکل سفالی می‌انداختند و روی این محفظه‌ها را با مُهر فرد مقروض ممهور می‌کردند. قرض‌دهنده حباب سفالی را به عنوان تضمین بازپرداخت طلبش نگه می‌داشت و وقتی که طلبش را می‌گرفت آن را می‌شکستند. ظاهراً دست‌کم در برخی اوقات و مکان‌ها، این حباب‌ها (که باستان‌شناسان نام «بولا» بر آن گذاشته‌اند)، تبدیل به چیزی شده بود که آن را امروزه ابزار مذاکره می‌دانیم، چون روی لوح‌های درون حباب سفالی صرفاً قول بازپرداخت بدهی به طلبکار اولیه حک نشده بود، بلکه به این قصد طراحی شده بودند که «حامل» بتواند آن بدهی را وصول کند ــ به عبارت دیگر لوحی که رویش بدهی به مبلغ پنج شِکِل نقره حک شده بود (با بهره‌ی رایجی که به این میزان بدهی تعلق می‌گرفت)، ممکن بود همچون براتی که وعده‌ی پرداخت پنج شکل را می‌داد دست‌به‌دست شود ــ یعنی مثل پول.(۵)

نمی‌دانیم که این دست‌به‌دست شدن چه‌قدر رایج بود، این لوح‌ها معمولاً چند دست می‌گشتند و چه میزان از مبادلات بر پایه‌ی اعتبار انجام

می‌شدند، یا چه‌قدر پیش می‌آمد که بازرگانان واقعاً برای خرید مال‌التجاره‌ی موردنظرشان قطعات نقره بپردازند، یا احتمالاً چه اوقاتی بیش‌تر این کار را می‌کردند. بی‌شک پاسخ این پرسش‌ها در طول زمان متغیر بوده است. الواح تعهدات معمولاً در میان صنف تجار دست‌به‌دست می‌شدند، یا در میان ساکنان محلات مرفه شهری که اهالی آن همسایگان‌شان را آن‌قدر می‌شناختند که به خوش‌حسابی‌شان اعتماد کنند، اما نه آن‌قدر خوب که بتوانند به یکدیگر براساس شکل‌های سنتی هم‌یاری متقابل تکیه کنند.(۶) راجع‌به این که مردمان عادی بین‌النهرین چه‌قدر به‌تناوب به بازارها می‌رفتند از این هم کم‌تر می‌دانیم، جز میخانه‌داران که با اعتبار کار می‌کردند، و فروشندگان دوره‌گرد و غرفه‌داران بازار.(۷)

خاستگاه بهره برای همیشه مبهم خواهد ماند، چون پیدایش بهره بر پیدایش خط مقدم بوده است. لغات مرتبط با بهره در زبان‌های باستانی از برخی لغات هم‌معنای «زادولد» گرفته شده‌اند و همین امر برخی محققان را به این فرض متمایل کرده که شاید این ناشی از قرض دادن دام‌های زنده بوده است، ولی به نظر می‌رسد این طرز تفکر تا حدی ملانقطی باشد. به احتمال بیش‌تر، نخستین وام‌های بهره‌دار وام‌های تجاری بوده‌اند: معابد و قصرها مال‌التجاره‌ی خود را به بازرگانان یا نمایندگان تجاری می‌دادند تا آن‌ها را برای‌شان در قلمروهای کوهستانی مجاور یا سفرهای دریایی تجاری بفروشند.(۸)

این کار از آن جهت مهم است که بازنمای همان فقدان اساسی اعتماد است. اصلاً چرا به جای بهره صرفاً سهمی از سود فروش مال‌التجاره را نمی‌گرفتند؟ این که منصفانه‌تر به نظر می‌رسد (تاجری که ورشکسته برمی‌گردد احتمالاً هیچ راهی برای بازپرداخت وام ندارد)، و بعدها نیز چنین مشارکت در سودی در خاورمیانه ممارستی معمول شد.(۹) به نظر می‌آید پاسخ این باشد که مشارکت در سود فروش معمولاً قراردادی بود که بین تاجران با یکدیگر یا به‌هرحال میان تاجران با کسانی که پیشینه و تجربه‌ی مشابهی داشتند بسته می‌شد که می‌توانستند سر از کار هم دربیاورند. دیوانیان معابد و قصرها اشتراک زیادی با بازرگانان جهان‌گرد ماجراجو نداشتند،

و ظاهراً به این نتیجه رسیده بودند که حرف‌های تاجری از سفربرگشته در خصوص ماجراهایی که ادعا می کند از سر گذرانده چندان قابل‌اعتماد نیست. نرخ بهره‌ی ثابت همه‌ی داستان‌هایی را که تاجری خلاق ممکن بود راجع‌به راهزنی، کشتی‌شکستگی یا حمله‌ی مارها و فیل‌های بال‌دار سر هم کند بلاموضوع می کرد. وام باید با بهره‌ی مشخص عودت داده می‌شد.

از قضا پیوند میان قرض گرفتن و دروغ گفتن پیوند مهمی در تاریخ بوده است. هرودوت در خصوص ایرانیان می گوید: «آن‌ها دروغ گفتن را بزرگ‌ترین مایه‌ی بی‌آبرویی می‌دانند و پس از آن بدهکار بودن را... خصوصاً از این نظر که فکر می کنند کسی که بدهکار است لزوماً دروغ هم می گوید.»(۱۰) (هرودوت سپس داستانی نقل می کند که یک ایرانی راجع‌به منشأ طلایی که ایرانیان از هند به دست آورده بودند برایش نقل کرده بود؛ گفته بود که این طلا را از لانه‌ی مورچه‌های عظیم‌الجثه دزدیده‌اند.)(۱۱) تمثیل عیسی راجع‌به غلام بی گذشت هم که قبلاً نقل کردیم همین مضمون را در قالب لطیفه‌ای در خود دارد («ده‌هزار قنطار؟ مشکلی نیست، مرا مهلتی ده تا همه را به تو ادا کنم») اما حتی در این‌جا هم می‌توان دید که چگونه این دروغ بی‌پایان موجب پدید آمدن این فکر تعمیم‌یافته‌تر شد که جهانی که روابط اخلاقی در آن همچون روابط بدهی فهمیده می‌شوند، گرچه از برخی لحاظ جهان جالب‌توجهی است، لزوماً جهان فساد و معصیت و گناه است.

زمانی که نخستین اسناد سومری مکتوب می‌شد، این جهان هنوز از راه نرسیده بود. با وجود این اصول وام دادن با بهره، حتی وام با بهره‌ی مرکب، کاملاً برای همه آشنا بود. برای مثال در کتیبه‌ای که در ۲۴۰۲ پیش از میلاد مکتوب شده و یکی از نخستین کتیبه‌هایی است که می‌شناسیم، اِنمِتِنا، پادشاه لاگاش، شکوه می کند که دشمنش، شاه اوما، چندده سال است که پهنه‌ی کشاورزی وسیعی را که به‌حق متعلق به لاگاش بوده تصرف کرده است. اِنمِتِنا می گوید: اگر کرایه‌ی همه‌ی این سال‌های این زمین را حساب کنیم، آن‌گاه سودی که به این کرایه تعلق می گیرد و بهره‌ی مرکب سالیانه‌اش را هم حساب کنیم، معلوم می‌شود که اوما اکنون چهار و نیم‌تریلیون لیتر جو به لاگاش بدهکار است. همانند رقم بدهی در تمثیل

عیسی، این حاصل جمع هم غیرمعقول است.(۱۲) این حساب‌وکتاب صرفاً بهانه‌ای برای آغاز جنگ بود. بااین‌حال می‌خواست همه بدانند که خیلی خوب حساب سرش می‌شود.

تا زمان اِنمِتِنا رباخواری ــ به معنای دادن وام‌های بهره‌دار به مصرف‌کننده ــ نیز کاملاً جا افتاده بود. اِنمِتِنا عاقبت جنگش را کرد و پیروز هم شد، و دو سال بعد، درحالی‌که هنوز مزه‌ی پیروزی زیر دندانش بود، مجبور شد اعلان دیگری صادر کند: این‌بار بخشش عمومی بدهی‌ها در قلمروش. بعداً لاف زد که «او آزادی (آمارگی) را در لاگاش مستقر کرده است. او فرزندان را به مادرشان بازگردانده است، و مادران را به فرزندان‌شان؛ او همه‌ی بهره‌های بدهی‌ها را لغو کرد.»(۱۳) در واقع این نخستین اعلان ثبت‌شده در خصوص لغو بدهی‌ها از سوی حاکمان است که در دست داریم ــ و نخستین‌بار در تاریخ است که واژه‌ی «آزادی» در سندی سیاسی ظاهر می‌شود.

متن اِنمِتِنا در خصوص جزئیات قدری مبهم است، اما نیم‌قرن بعد نیز جانشینش، اورینیمگینا، در جشن‌های سال نوِ ۲۳۵۰ پیش از میلاد بخشش بدهی عمومی اعلام کرد که همه‌ی شرایط این بخشش ثبت شده‌اند و مطابق آن چیزی هستند که از آن به بعد در همه‌ی بخشش‌های بدهی معمول شد: نه‌فقط همه‌ی وام‌های بازپرداخت‌نشده لغو می‌شدند، بلکه همه‌ی شکل‌های بردگی بدهی نیز لغو می‌شدند، حتی آن‌هایی که ناشی از عدم‌پرداخت کرایه‌ها یا جریمه‌های جنایی بودند ــ تنها چیزی که استثنا شده بود وام تجاری بود.

در اسناد سومری، بابلی و آشوریِ بعدی، بارها و بارها به اعلان‌هایی از این‌دست برمی‌خوریم که همواره مضمون‌شان مشابه است: اعاده‌ی «عدالت و انصاف»، حمایت از بیوگان و یتیمان، برای اطمینان یافتن از این که ــ به تعبیر حمورابی وقتی در سال ۱۷۶۱ پیش از میلاد بدهی‌ها را در بابل لغو می‌کرد ــ «اقویا بر ضعیفان ستم نکنند.»(۱۴) به قول مایکل هادسن:

زمانی که برای اعلام الغای کامل بدهی‌ها در بابل در نظر گرفته شده بود

> مراسم آغاز سال نو بود که در بهار جشن گرفته می‌شد. حاکمان بابلی آیین «لوح‌شکنی» یعنی شکستن الواح بدهی را، که نوعی اعاده‌ی تعادل اقتصادی بود، به مثابه‌ی تجدید حیات تقویمی جامعه در کنار تجدید حیات باقی طبیعت در نظر می‌گرفتند. حمورابی و حاکمان جانشین او وقتی می‌خواستند چنین بیانیه‌هایی صادر کنند به نشانه‌ی صدورش مشعلی می‌افروختند که احتمالاً نماد «شَمَس»، خدای خورشید و عدالت، بود که می‌گفتند آموزه‌هایش راهنمای حاکمان خردمند و منصف است. اشخاصی که به عنوان ضمانتِ بازپرداختْ گروگان بدهی بودند آزاد می‌شدند تا باز به خانواده‌های خود بپیوندند. باقی بدهکاران بار دیگر حق کشت بر زمین‌های‌شان را بازمی‌یافتند و دیگر لازم نبود چیزی در عوض وام‌های انباشت‌شده‌ی خود بپردازند.(۱۵)

طی چندهزار سال بعدی، همین فهرست ــ الغای بدهی‌ها، از میان بردن اسناد ثبت بدهی، بازتقسیم اراضی ــ تبدیل به فهرست معیار مطالبات دهقانان انقلابی در همه‌جا شد. ظاهراً در بین‌النهرین، خود حاکمان با جا انداختن چنین اصلاحاتی از شورش‌های احتمالی جلوگیری می‌کردند و آن را همچون تقلیدی از بازآفرینی بزرگ کیهانی می‌نمودند، یعنی همچون خلقت مجدد جهان اجتماع ــ این کار را در بابل هم‌زمان با جشن‌هایی می‌کردند که شاه در آن نمایش سالیانه‌ی خلقت جهان طبیعی به دست خدای مردوخ را بازسازی می‌کرد. سابقه‌ی بدهی و گناه شسته می‌شد و زمانِ آغاز دوباره بود. اما همچنین روشن بود که بدیل این کار را چگونه می‌دیدند: اگر این کار نمی‌شد جهان در آشوب فرومی‌رفت، کشاورزان می‌گریختند تا به کوچندگان صحرانشین بپیوندند و در نهایت، اگر گسست‌شان از شهر تداوم می‌یافت، بازمی‌گشتند تا شهرها را براندازند و همه‌چیز را نابود کنند.

مصر
(۷۵۰ـ ۲۶۵۰ پ‌م)

در مصر شاهد تقابل جالبی هستیم، چون مصر در بیش‌تر طول تاریخش سعی کرده کلاً از پدید آمدن وام بهره‌دار جلوگیری کند.

مصـر نیـز ماننـد بین‌النهرین بـا مقیاس‌های جهـان باسـتان فوق‌العاده ثروتمند بود، اما همچنین جامعه‌ای درخودبسـته بود، حول رودخانه‌ای که در طول صحرا جریان داشت، و بسیار متمرکزتر از بین‌النهرین بود. فرعون خدا بود، و دیوانیان دربار و معابد در همه کار دست داشتند: مجموعه‌ی چشـم‌گیری از انواع مالیات‌ها سـتانده می‌شـد و دولت به طور پیوسته انعام و مـزد و وجـوه دیگـر را توزیع می‌کرد. در مصر نیز پول به‌وضوح به مثابه‌ی ابزار حسـابداری پدید آمد. واحد اساسـی پول «دِبِن» به معنای «مقیاس» بود ــ که در ابتدا به واحد اندازه‌گیری گندم دلالت داشت و بعدها واحد اندازه‌گیری برای مس و نقره شـد. برخی اسـناد به‌جامانده نشـان می‌دهد که دادوستدها تا چه اندازه محدود به دایره‌ی تنگ مقدورات بوده است:

> در سال پانزدهم حکومتِ رامسس دوم {حدود ۱۲۷۵ پیش از میلاد} بازرگانی به بانویی مصری، به نام اِرنوفری، کنیزی سوری برای فروش عرضه کرد که وقتی چانه زدند، قیمت در آخر به ۴ دبن و ۱ کیته {= حدود ۳۷۳ گرم} نقره رسید. ارنوفری مجموعه‌ای از چند دست لباس و ملحفه جمع کرد که قیمتش حدود ۲ دبن و ۳٫۱ کیته می‌شد ــ جزئیات در سند ثبت شده است ــ و سپس قدری وسایل ــ جام‌های برنزی، یک کوزه عسل، ده بالاپوش، ده شمش دبن مسی ــ از همسایگانش قرض گرفت تا توانست پول خرید کنیز را جور کند.(۱۶)

اغلـب تاجـران، چه تاجران خارجی و چه نمایندگان تجاری مالکان اراضی بـزرگ، دائـم در سـفر بودنـد. بااین‌حال شـاهد چندانی بر وجـود اعتبارات تجاری در دسـت نداریم؛ وام‌ها در مصر باز هم احتمالاً بیش‌تر به شـکل کمک متقابل میان همسایگان بودند.(۱۷)

اگر بخواهیم مسـئله را به‌سـادگی بیان کنیم به این شـکل می‌شود: در بین‌النهریـن وام‌هـای بهره‌دار از سـوی مقامات دربـار و معابد تا حد زیادی فقـدان نظامـی جامع برای مالیات را جبـران می‌کرد. در مصر پرداخت این وام‌ها لازم نبود.

در مصر هم پرداخت وام‌های اساسـیِ قانوناً قابل‌پی‌گیری ثبت شـده اسـت، از همـان نوعـی کـه می‌توانسـت به از دسـت رفتن زمیـن و اعضای

خانواده بینجامد، اما ظاهراً این گونه وام‌ها نادر بوده‌اند. و زیان‌های مهلک‌شان هم کم‌تر بود، چون وام‌ها بهره نداشتند. به همین ترتیب گاهی در اسناد بازمانده‌ی مصری سخنی راجع‌به خدمتکاران گروِ بدهی یا حتی بردگان بدهی می‌شنویم، اما به نظر می‌آید این‌ها پدیده‌هایی نامعمول بوده‌اند. و هیچ شاهدی در دست نداریم که بتوان گفت نسبت جمعیتی آن‌ها هیچ گاه به حدی بحرانی رسیده باشد، چنان که اغلب در بین‌النهرین و شام رخ می‌داد.(۱۸)

در واقع به نظر می‌آید مصر در چندهزار سال نخست تاریخش جهان متفاوتی بوده است که در آن بدهی واقعاً «گناه» به شمار می‌رفته است و با بدهکاری تا حد زیادی همچون موضوعی جنایی برخورد می‌کردند:

> وقتی بدهکاری از بازپرداخت به‌موقع بدهی‌اش درمی‌ماند، طلبکارش می‌توانست علیه او به دادگاه شکایت کند، و در دادگاه از بدهکار قول می‌گرفتند که تا تاریخ معینی کل بدهی را بپردازد. به عنوان بخشی از قولش ــ که برایش قسم هم می‌خورد ــ قبول می‌کرد که اگر در موعد مقرر بدهی‌اش را نپرداخت، صد ضربه تازیانه بخورد و / یا دو برابر مبلغ بدهی را بپردازد.(۱۹)

این «و / یا» مهم است. رسماً هیچ تفاوتی میان جریمه کردن و شلاق زدن نبود. در واقع به نظر می‌آید که در کل منظور از قسم خوردن (مثل رسم کرتی که از قرض گیرنده می‌خواستند وانمود کند که دارد پول را می‌رباید) این بود که توجیهی برای اعمال مجازات داشته باشند: تا بتوانند بدهکار را به عنوان سوگندشکن یا دزد مجازات کنند.(۲۰)

به دوران «پادشاهی جدید» (۱۰۷۰ ـ ۱۵۵۰ پ‌م) که می‌رسیم شواهد بیش‌تری مبنی‌بر وجود بازار داریم، اما تا رسیدن به عصر آهن طول می‌کشد که شواهدی از بروز بحران‌های بدهی مشابه بحران‌های بین‌النهرینی داشته باشیم، و این درست در آستانه‌ی زمانی است که مصر در امپراتوری ایران ادغام می‌شود. برای مثال، منابع یونانی ذکر کرده‌اند که فرعون باکِنرانِف (حکومت ۷۱۵ ـ ۷۲۰ پ‌م) فرمانی صادر کرد که طی آن همه‌ی اسارت‌های بدهی و همه‌ی دیون بازپرداخت‌نشده ملغی می‌شد، زیرا «فکر می‌کرد

بیهوده است که سربازی که می‌خواهد به دفاع از سرزمین پدری‌اش اقدام کند قرار باشد به دلیل بدهی پرداخت‌نشده‌اش به زندان بیفتد» ــ و اگر این درست باشد، همچنین یکی از نخستین اشاره‌ها به زندانی کردن بدهکار است.(۲۱) در دوران حکومت بطلمیوسیان که پس از اسکندر بر مصر حکومت می‌کردند، بخشش ادواری کامل بدهی‌ها نهادینه شد. مشهور است که کتیبه‌ی رُزِتا، که به یونانی و مصری نوشته شده است، راه ترجمه‌ی مصری هیروگلیف را گشود. اما معدودی می‌دانند که این کتیبه از چه حرف می‌زند. کتیبه اساساً برای اعلام عفو بدهکاران و زندانیان از سوی بطلمیوس پنجم در سال ۱۹۶ پیش از میلاد نوشته شده است.(۲۲)

چین
(۷۷۱ ـ ۲۲۰۰ پ م)

در خصوص عصر برنز در هند هیچ‌چیز نمی‌توانیم بگوییم، چون خط به‌جامانده از آن دوران هند هنوز ناگشوده مانده است، و چیز زیادی راجع‌به دوران اولیه‌ی چین هم نمی‌توانیم بگوییم. اندک چیزی که از این دوره می‌دانیم حاصل جمع‌آوری اقوال پراکنده و مختصری است که از منابع ادبی بعدی داریم ــ و حاکی از آن است که دولت‌های اولیه‌ی چینی خیلی کم‌تر از پسرعموهای غربی‌شان دیوان‌سالار بودند.(۲۳) همچنین در فقدان معابد متمرکز یا نظام دربار، که کاهنان و دیوانیانی داشته باشند که قرار باشد خزانه‌ها را اداره کنند و ورودی و خروجی‌شان را ثبت کنند، در چینِ این دوران تمایل چندانی برای پدید آوردن واحد محاسبه وجود نداشت. در عوض شواهد گویای این هستند که چین این دوران مسیر دیگری پیمود؛ پول‌های اجتماعی از اقسام گوناگون در روستاها رواج داشتند و در معاملاتی که غریبه‌ها به قصد تجارت می‌کردند به یکدیگر تبدیل می‌شدند.

منابع متأخر به یاد می‌آورند که حاکمان پیشین «از دادن مروارید

و یشم به عنوان شیوه‌ی برتر پرداخت استفاده می کردند، و دادن دشنه و بیلچه به عنوان شیوه‌ی فروترِ پرداخت.»(۲۴) قاعدتاً چیزی که نویسنده در این‌جا راجع‌به آن حرف می‌زند اعطای هدیه است و سلسله‌مراتبی که در دادن هدایا وجود داشته است: شاهان و نجبای بزرگ به اتباع خود، که خدمتی برای‌شان انجام داده بودند و نظراً فرض می‌شد که آن خدمت را «داوطلبانه» انجام داده‌اند، عطایایی می‌دادند. در بسیاری از جاها رشته‌های بلندی از صدف‌های حلزون‌های سپیدمُهره نقش بارزی در دادوستدها داشته‌اند، اما حتی در این‌جا هم، به‌رغم این که مکرراً راجع‌به «پول صدفی در دوران آغازین چین» می‌شنویم، و به‌راحتی می‌توانیم متونی را بیابیم که در آن‌ها ارزش هدایای مجللی را برحسب صدف سپیدمُهره اندازه گیری کرده‌اند، هیچ‌وقت معلوم نمی‌شود که آیا آدم‌ها واقعاً این صدف‌ها را با خودشان این‌طرف و آن‌طرف می‌بردند تا در بازار چیزی بخرند یا نه.(۲۵)

محتمل‌ترین تفسیر این است که شاید آدم‌ها صدف‌ها را با خود حمل می کردند، اما در طول زمانی دراز خود بازارها اهمیت کمی داشتند، و بنابراین استفاده‌ی این صدف‌ها در بازار به اندازه‌ی کاربردی که در استفاده‌های معمول به عنوان پول اجتماعی داشتند نبود؛ یعنی به عنوان هدیه‌ی ازدواج، دستمزد، جریمه و نشان آبرومندی.(۲۶) به‌هرحال همه‌ی منابع بر این تأکید دارند که تنوع پول‌های در گردش زیاد بوده است. دیوید شیدل، یکی از محققان برجسته‌ی معاصر که در خصوص پول‌های اولیه تحقیق می کند، می گوید:

در چینِ پیش از امپراتوری، پول به شکل صدف سپیدمُهره، چه صدف سپیدمُهره‌ی اصل و چه بدل‌های برنزی‌اش ــ که رفته‌رفته بیش‌تر به کار گرفته می‌شدند ــ صدف لاک‌پشت، شمش‌های وزن‌شده‌ی طلا و به‌ندرت نقره، و قابل‌ذکرتر از همه ــ دست‌کم از ۱۰۰۰ پیش از میلاد به بعد ــ پول در شکل ابزارهای خانگی یعنی به شکل کفگیر و کاردهای برنزی بود.(۲۷)

این‌ها اغلب بین آدم‌هایی به کار می‌رفتند که همدیگر را زیاد نمی‌شناختند.

چون به نظر می‌آمد که مردم برای نگه داشتن حساب‌ها بین همسایگان، نگه داشتن حساب با فروشنده‌ی دوره گرد محلی، یا هر حسابی که ربطی به دولت نداشت، از ابزارهای اعتباری متنوعی استفاده می‌کردند: مورخان چینی متأخر گفته‌اند که نخستین شیوه از این‌دست ریسمان‌های گره‌خورده بود، تقریباً شبیه سیستم خیپو که اینکاها استفاده می‌کردند، و بعد از این ریسمان‌ها نوارهای سوراخ‌داری که از چوب بامبو درست می‌کردند.(۲۸)

نه می‌دانیم که ممارست وام دادن با بهره اول‌بار چه زمانی به چین رسید، و نه می‌دانیم که آیا در عصر برنز، چین نیز شاهد بحران‌های بدهی‌ای از نوعی که در بین‌النهرین رخ داد بود یا نه، اما اشاراتی نه‌چندان مکفی در اسناد متأخر در این خصوص وجود دارد.(۲۹) برای مثال، افسانه‌های متأخر چینی در خصوص پیدایش سکه این ابداع را به امپراتورانی نسبت می‌دهند که می‌کوشیدند از تأثیرات مصیبت‌های طبیعی رهایی یابند. یک متن قدیمی از دوره‌ی هان گزارش می‌دهد:

> در زمان‌های باستان، در زمانی که رودخانه‌ی یو طغیان کرده بود و دشت تانگ به خشک‌سالی دچار آمده بود، عوام چنان به تنگ آمده بودند که غذا و لباس‌شان را قرض می‌گرفتند. {امپراتور} یو از طلای کوه لی برای مردمش پول ضرب کرد و {امپراتور} تانگ نیز با مسِ کوه یان همین کار را کرد. به همین دلیل بود که جهان آن‌ها را نیک‌خواه نامید.(۳۰)

نسخه‌های دیگر این داستان قدری واضح‌ترند. گوانزی، مجموعه‌ای که در دوران اولیه‌ی امپراتوری چین در اقتصاد سیاسی تبدیل به کتاب مرجع شده بود، می‌گوید: «مردمانی بودند که حتی حریره هم برای خوردن نداشتند، و مردمانی که مجبور شده بودند فرزندان‌شان را بفروشند. [امپراتور] تانگ برای نجات این مردم سکه ضرب کرد.»(۳۱)

داستان به‌وضوح تخیلی است (در حقیقت پیدایش پول دست‌کم هزار سال بعد از این تاریخ رخ داده است)، و واقعاً نمی‌دانیم که از این داستان چه باید بفهمیم. آیا این داستان بازتاب‌دهنده‌ی حافظه‌ی کودکانی است که

به عنوان تضمین بازپرداخت بدهی از خانواده گرفته شده‌اند؟ ظاهراً بیش‌تر شبیه داستان مردمی است که از سر گرسنگی بچه‌های‌شان را می‌فروختند ــ کاری که در دوره‌های بعدی تاریخ چین متداول شد.(۳۲) اما خصوصاً با توجه به آن‌چه در سوی دیگر قاره‌ی آسیا در حال وقوع بود، این قرین شدن وام و فرزندفروشی درخور توجه است. متن گوانزی سپس به شرح این مطلب می‌پردازد که همین حاکمانی که می‌گوید سکه ضرب کردند رسمی وضع کردند که بنا بر آن ۳۰ درصد غلات برداشت‌شده باید در سیلوهای دولتی می‌ماند تا در مواقع اضطراری توزیع شود، تا به این طریق اطمینان یابند که هیچ‌کس بار دیگر به چنان مضیقه‌ی سختی نمی‌افتد. به عبارت دیگر آن‌ها همان قسم امکانات ذخیره‌سازی‌ای را بر پا کردند که در جاهایی چون مصر و بین‌النهرین عامل خلق پول و پیدایش واحدهای شمارش بود.

فصل نُه

عصر محوری

(۶۰۰ م ـ ۸۰۰ پ م)

بیایید این دوران را «عصر محوری» بخوانیم. در این دوره وقایع فوق‌العاده‌ای انباشته شده‌اند. در این دوره در چین کنفسیوس و لائو تسه می‌زیستند، همه‌ی گرایش‌های فلسفه‌ی چینی در همین دوره ظهور کردند... این دوران در هند عصر اوپانیشادها و بودا بود؛ همانند چین، در هند این دوران نیز همه‌ی گرایش‌های فلسفی، از جمله شکاکیت و مادی گرایی، سوفسطایی گری و نیست‌انگاری، ظهور کردند.

کارل یاسپرس، راه‌های خِرَد

عبارت «عصر محوری» را فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی، کارل یاسپرس، وضع کرد.(۱) یاسپرس در جریان نوشتن تاریخ فلسفه مجذوب این واقعیت شد که چهره‌هایی چون فیثاغورث (۴۹۵ ـ ۵۷۰ پ م) بودا (۴۸۳ ـ ۵۶۳ پ م) و کنفسیوس (۴۷۹ ـ ۵۵۱ پ م) همگی با هم معاصر بودند، و این که یونان، هند و چین در آن عصر جملگی شاهد شکوفایی بحث میان مکاتب فکری رقیب بودند و پیداست که گروه‌های اندیشمندان در هر یک از این کشورها آشکارا از وجود متفکران در کشور دیگر بی‌خبر بودند. این که چرا چنین هم‌زمانی‌ای رخ داد، همانند ابداع هم‌زمان سکه، همواره معما بوده است. خود یاسپرس کاملاً از پاسخ مطمئن نبود. می گفت که تا حدی این باید متأثر از شرایط تاریخی مشابه باشد. برای اکثر تمدن‌های شهری آن دوران، آغاز عصر آهن نوعی وقفه میان امپراتوری‌ها بود، زمانی که چشم‌انداز سیاسی به صفحه‌ی شطرنجی از پادشاهی‌های اغلب کوچک و دولت‌شهرها تقسیم شده بود که در اکثر اوقات درگیر جنگ‌های خارجی و گرفتار منازعات سیاسی درونی بودند. همه‌ی موارد شاهد پیدایش نوعی فرهنگ عزلت گزینی بودند که در

آن زاهدان و حکیمان به جنگل کوچ می‌کردند یا در جست‌وجوی حکمت از شهری به شهری سفر می‌کردند؛ در همه‌ی موارد نیز این حکیمان و زاهدان، چه سوفسطاییان یونانی، چه انبیای یهود، چه خردمندان چینی یا ریشی‌های هندی، عاقبت در مقام نوعی نخبه‌ی فکری یا روحانی دوباره جذب نظم سیاسی شدند.

حرف یاسپرس این بود که مستقل از دلایل این امر، نتیجه‌اش پیدایش نخستین عصری در تاریخ بود که آدمیان اصول کاوش استدلالی را در خصوص پرسش‌های بزرگ وجودی انسان به کار بستند. یاسپرس به این نتیجه رسید که تمامی این مناطق بزرگ دنیا، اعم از چین، هند و مدیترانه، شاهد ظهور مجموعه‌گرایش‌های فلسفی تقریباً یکسانی، از شکاکیت تا ایده‌آلیسم، بودند؛ در واقع، فیلسوفان هر کدام از این مناطق به طور هم‌زمان تمامی مواضع عمده راجع‌به ماهیت گیتی، ذهن، عمل و غایات وجود بشری را، که تا آن زمان موضوع مباحث فلسفی شده بود، اتخاذ کرد. چنان که بعداً یکی از شاگردان یاسپرس گفت ــ و فقط اندکی گزافه‌گویانه است ــ «از آن زمان تاکنون هیچ اندیشه‌ی حقیقتاً جدیدی پدید نیامده است.»(۲)

از نظر یاسپرس، این دوره در حدود ۸۰۰ پیش از میلاد با زرتشت، پیامبر ایرانی، آغاز می‌شود و در حدود ۲۰۰ پیش از میلاد پایان می‌یابد، و بعد از آن «عصر روحانی» می‌آید که در مرکزش چهره‌هایی چون عیسی [ع] و محمد [ص] هستند. بنا به قصدی که دارم، به نظرم مفیدتر است که این دو عصر را در ادغام با هم در نظر بگیرم. پس اجازه دهید عصر محوری را از ۸۰۰ پیش از میلاد تا ۶۰۰ میلادی در نظر بگیریم.(۳) این ادغام عصر محوری را تبدیل به دورانی می‌کند که نه‌فقط شاهد تولد بزرگ‌ترین گرایش‌های فلسفی بود، بلکه همچنین شاهد به ظهور رسیدن ادیان عمده‌ی امروزی نیز بود: دین زرتشتی، نبوت یهودی، بودایی گری، مذهب جِین، ادیان هندویی، کنفسیوسی، تائویی، مسیحی و اسلام.(۴)

خواننده‌ی هوشیار احتمالاً توجه کرده است که هسته‌ی دوران عصر محوری یاسپرس ــ یعنی زمان حیات فیثاغورث، کنفسیوس و بودا ــ دقیقاً

منطبق بر دوره‌ای است که سکه در آن اختراع شد. به‌علاوه، سه منطقه‌ای در جهان که نخستین‌بار سکه در آن‌ها ابداع شد دقیقاً همان مناطقی بودند که این حکیمان در آن می‌زیستند؛ در واقع این مناطق کانون‌های خلاقیت دینی و فلسفی در عصر محوری بودند: پادشاهی‌ها و دولت‌شهرهای حول رودخانه‌ی زرد در چین، دره‌ی رود گنگ در شمال هند و سواحل دریای اژه.

پیوند میان این مناطق چه بود؟ باید اول بپرسیم سکه چیست؟ تعریف معمول این است که سکه قطعه‌ای فلز ارزشمند است که به شکل واحد معیاری درآمده و نقشی رویش ضرب شده که اصالتش را تأیید می‌کند. ظاهراً نخستین سکه‌های جهان در پادشاهی لیدیه در غرب آناتولی (ترکیه‌ی کنونی)، در حدود سال ۶۰۰ پیش از میلاد، ضرب شدند.(۵) این سکه‌های لیدیایی اولیه اساساً قرص‌های گردی از الکتروم بودند که ابتدا حرارت داده شده بودند و سپس روی آن نشانی را ضرب می‌کردند؛ الکتروم آلیاژ طلا و نقره بود که به طور طبیعی در نزدیکی رودخانه‌ی پاکتولوس [رود «سارت چایی» در ترکیه‌ی کنونی] یافت می‌شد. نخستین سکه‌هایی که حروفی هم روی آن‌ها ضرب شده است ظاهراً به دست جواهرسازان عادی ساخته شده بودند، اما این سکه‌ها به‌زودی کنار رفتند و سکه‌هایی که ضراب‌خانه‌های جدیدالتأسیس پادشاهی‌ها می‌زدند جایگزین‌شان شدند. به‌زودی شهرهای یونانی در ساحل آناتولی سکه‌های خودشان را ضرب و شهرهای خود یونان هم این کار را اقتباس کردند؛ همین اتفاق وقتی امپراتوری ایران لیدیه را در ۵۴۷ پیش از میلاد تصرف کرد رخ داد.

الگوی مشابهی را می‌توان هم در هند و هم در چین دید: ضرب سکه، که ابتدا به دست شهروندان عادی ابداع شده بود، به‌زودی در انحصار دولت درآمد. نخستین پول هندی، که ظاهراً در قرن ششم پیش از میلاد پدید آمده بود، شامل شمش‌های نقره‌ای است که آن‌ها را به وزن مشخص یکسانی رسانده‌اند و سپس نمادی رسمی را روی‌شان سُنبه‌کاری کرده‌اند.(۶) بیش‌تر نمونه‌هایی که باستان‌شناسان یافته‌اند حاوی حکاکی‌های اضافه‌ی متعددی هم هستند که احتمالاً اکثرشان به این منظور افزوده شده‌اند که قابل‌شناسایی

باشند، یا نوعی ابزار اعتباری دیگر هستند که پیش از انتقال سکه آن را با آن‌ها ظهرنویسی می کردند. همین امر این فرض را پیش می کشد که این سکه‌ها را کسانی استفاده می کردند که از پیش با ابزارهای اعتباری انتزاعی‌تری سروکار داشته‌اند.(۷) سکه‌های بسیار قدیمی چینی نیز نقش‌هایی دارند که نشان می‌دهد مستقیماً از پول‌های اجتماعی تکامل یافته‌اند؛ در واقع بعضی از این پول‌ها ریخته‌گری برنز به شکل صدف سپیدمُهره بودند، و برخی دیگر شبیه کارد آشپزخانه، بشقاب یا کفگیر. در هر مورد دولت‌های محلی ــ احتمالاً در فاصله‌ی یک نسل ــ به‌سرعت مداخله کرده و سکه‌ی خود را رواج داده بودند.(۸) با وجود این، از آن‌جا که در آن زمان در هر کدام از این سه منطقه انبوهی از دولت‌های کوچک وجود داشت، در نتیجه هر کدام هم تنوعی از نظام‌های پولی داشت. برای مثال، در حدود ۷۰۰ پیش از میلاد، شمال هند هنوز به چند جاناپادا یا «قلمروِ قبیله‌ای» تقسیم می‌شد که برخی از آن‌ها پادشاهی بودند و برخی جمهوری، و در قرن ششم هنوز دست‌کم شانزده قلمروِ عمده وجود داشت. در چین، این دوره همان دوره‌ای بود که امپراتوری قدیمی ژو نخست به قلمروهای شاهزادگان رقیب تقسیم شد (دوران «بهار و پاییز» ۴۸۱ ـ ۷۲۲ پ‌م)، و سپس به «دولت‌های متخاصم» (۲۲۱ ـ ۴۷۵ پ‌م) متلاشی شد. همانند دولت‌شهرهای یونان، هر کدام از این قلمروها، مستقل از این که چه‌قدر کوچک بود، می‌خواست پول رسمی خودش را داشته باشد.

تحقیقات معاصر تا حد بسیار زیادی روشن کرده است که احتمالاً چگونه این امر محقق شده است. طلا، نقره و برنز ــ موادی که سکه‌ها از آن‌ها ساخته می‌شدند ــ از مدت‌ها پیش واسطه‌های تجارت بین‌المللی بودند؛ اما تا آن زمان فقط ثروتمندان بودند که مقدار زیادی از این فلزات را در اختیار داشتند. کشاورز معمولی سومری احتمالاً هیچ‌گاه این موقعیت را نمی‌یافت که مقدار قابل‌ملاحظه‌ای نقره در دست داشته باشد، مگر شاید در مراسم ازدواجش. بیش‌تر فلزات ارزشمند به شکل خلخال زنان ثروتمند بودند و ظروف موروثی‌ای که شاهان به ملازمان‌شان هدیه داده بودند، یا صرفاً به صورت شمش و به عنوان تضمین وام‌ها در معبد نگه‌داری می‌شدند. در عصر محوری، این وضع به نحوی شروع به تغییر کرد.

به تعبیری که موردعلاقه‌ی مورخان اقتصادی است، در این عصر مقادیر فراوانی نقره، طلا و مس «به دست مردم افتاد»؛ این فلزات از معابد و خانه‌های ثروتمندان خارج شدند و در دست مردم معمولی قرار گرفتند، به قطعات کوچک تقسیم شدند و در معاملات روزمره به کار رفتند.

چگونه؟ دیوید شاپز، متخصص تاریخ باستان، بهترین توضیح را ارائه کرده است: بیش‌تر این فلزات دزدیده شدند. این دوران عصر جنگ همگانی بود و ماهیت جنگ این است که در آن اشیای قیمتی غارت می‌شوند.

> سربازان غارتگر احتمالاً نخست به سراغ زنان، نوشیدنی‌های سکرآور یا غذا می‌رفته‌اند، اما در ضمن چشم‌شان در پی اشیای قیمتی‌ای که به‌راحتی بتوانند ببرند هم بوده است. ارتشی که زمان زیادی در حال خدمت می‌مانْد معمولاً اشیای زیادی جمع می‌کرد که قیمتی و منقول بودند ــ و ارزشمندترین و قابل‌حمل‌ترین اشیا فلزات و سنگ‌های قیمتی هستند. به احتمال زیاد، همین جنگ‌های متمادی میان دولت‌های این مناطق بود که برای نخستین‌بار دست جمعیت بزرگی از مردمان عادی را به فلزات قیمتی رساند و این فلزات را تبدیل به ملزومات روزمره‌شان کرد...
>
> همان‌طور که اقلام فراوان بازار سیاه، تجارت مواد مخدر و روسپی‌گری نشان می‌دهد، وقتی مردمانی باشند که می‌خواهند بخرند، کسانی هم هستند که آماده‌اند بفروشند... جنگ مدام در دوران باستانی یونان، جاناپادای هند و دولت‌های متخاصم چین محرک بزرگی برای پدید آمدن بازار تجاری بود، و به طور خاص برای تجارت بازار مبتنی بر مبادله‌ی فلزات ارزشمندی که معمولاً مقادیر کوچکی داشتند. اگر این غارت بود که فلزات قیمتی را در کف سربازان گذاشت، این بازار بود که آن را در میان جمعیت پخش کرد.(۹)

حال ممکن است کسی ایراد بگیرد که اما مطمئناً جنگ و غارت چیزهای جدیدی نبودند. برای مثال، حماسه‌های هومری علاقه‌ای وسواس‌گون به تقسیم غنایم را نشان می‌دهد. درست است، اما پدیده‌ی دیگری که عصر محوری شاهدش بود ــ باز هم به طور یکسان در چین و هند و سواحل دریای اژه ــ ظهور نوع جدیدی از ارتش بود که از جنگجویان اشرافی و ملازمان‌شان تشکیل نشده بود، بلکه از حرفه‌ای‌های تعلیم‌دیده شکل گرفته بود. برای مثال، دوره‌ای که یونانیان استفاده از سکه را آغاز کردند

همان دوره‌ای بود که شیوه‌های رزمی خود موسوم به «فالانژ» را پدید آوردند که مستلزم مشق و آموزش مداوم سربازان پیاده‌نظام بود. نتیجه‌ی این شیوه‌های رزمی چنان چشم‌گیر بود که خیلی زود از مصر و کریمه به دنبال مزدوران یونانی آمدند. اما برخلاف ملازمان هومری که می‌شد به‌راحتی نادیده‌شان گرفت، ارتشی که از مزدوران تعلیم‌دیده تشکیل شده بود باید پاداش معناداری هم می‌گرفت. شاید می‌شد به آن‌ها مایحتاج زندگی‌شان را داد، اما ملزومات زندگی چیزهایی هستند که حمل‌ونقل‌شان دشوار است؛ یا شاید می‌شد به آن‌ها اوراق اعتباری داد، اما این‌ها هم در کشور خود مزدوران بی‌ارزش بودند. به نظر می‌رسد راه‌حل واضح این بوده که به آن‌ها اجازه دهند سهم کوچکی از غارت را با خود ببرند.

این ارتش‌های جدید به طور مستقیم یا غیرمستقیم تحت اداره‌ی حکومت بودند، و همین امر بود که دولت‌ها را سوق داد تا این قطعات فلزی را به صورت پول واقعی درآورند. دلیل عمده‌ی این کار صرفاً توانایی انجام آن بود: پدید آوردن پول کافی برای این‌که مردم بتوانند در معاملات روزمره از آن استفاده کنند مستلزم داشتن توانایی‌هایی ورای توانایی بازرگانان یا آهنگران محلی بوده است.(۱۰) البته نقداً دیدیم که چرا دولت‌ها باید راغب به انجام این کار شده باشند: وجود بازار برای دولت‌ها بسیار مطلوب بود، و فقط هم نه به این دلیل که به آن‌ها اجازه می‌داد ارتش‌های دائمی بزرگ فراهم کنند. دولت‌ها با تأکید بر این‌که فقط سکه‌های ضرب‌شده‌ی خودشان را به عنوان جریمه و مالیات می‌پذیرند می‌توانستند تنوع بی‌شمار پول‌های اجتماعی را که تا آن زمان در سرزمین‌شان موجود بود از میان بردارند و چیزی از نوع بازار ملی متحدالشکل بسازند.

در واقع نظریه‌ای می‌گوید که اولین سکه‌های لیدیایی مشخصاً برای پرداخت مزد به سربازان مزدور ضرب شدند.(۱۱) این نظریه می‌تواند توضیح دهد که چرا یونانیان، که اکثر جمعیت سربازان مزدور را تأمین می‌کردند، به‌سرعت به استفاده از سکه عادت کردند، و چرا کاربرد سکه چنان سریع در سرتاسر جهان هلنی رواج یافت، چنان که وقتی به ۴۸۰ پیش از میلاد می‌رسیم، دست‌کم صد ضراب‌خانه در شهرهای گوناگون یونان فعال بودند،

با وجود این که تا آن زمان هیچ کدام از دولت‌های بزرگ تجاری مدیترانه کم‌ترین علاقه‌ای به استفاده از سکه نشان نداده بود. مثلاً فنیقی‌ها را تاجران و بانکداران تمام‌وکمال عهد باستان می‌شمارند.(۱۲) فنیقیان همچنین مخترعان بزرگی نیز بودند که برای اول‌بار هم الفبا را پدید آوردند و هم چرتکه را. با وجود این، قرن‌ها بعد از اختراع سکه، ترجیح می‌دادند به تجارت خود مانند همیشه ادامه دهند و از شمش خام و اوراق اعتباری استفاده کنند.(۱۳) شهرهای فنیقی تا سال ۳۶۵ پیش از میلاد سکه ضرب نکردند و کارتاژ، مستعمره‌ی بزرگ فنیقیان در شمال افریقا که بر تجارت غرب مدیترانه تسلط داشت و ضرب سکه را کمی قبل‌تر آغاز کرده بود، فقط وقتی به این کار دست زد که «مجبور شد دستمزد سربازان مزدور سیسیلی را بپردازد؛ و روی این سکه‌ها به خط فنیقی نوشته بود: "برای ساکنان پادگان."»(۱۴)

از سوی دیگر، در خشونت فوق‌العاده‌ای که در عصر محوری جریان داشت، این که کشوری «دولت تجاری بزرگ» باشد (و نه این که مثلاً قدرت نظامی مهاجمی چون ایران، آتن یا روم باشد) در نهایت طرح برنده به شمار نمی‌رفت. سرنوشت شهرهای فنیقی آموزنده است. شهر صیدا، ثروتمندترین شهر فنیقی، پس از این که سر به شورش برداشت در سال ۳۵۱ پیش از میلاد به دست اردشیر سوم ویران شد. گفته‌اند چهل‌هزار ساکن آن ترجیح دادند خودکشی جمعی کنند و تسلیم نشوند. نوزده سال بعد، شهر صور پس از محاصره‌ای طولانی به دست اسکندر ویران شد: ده‌هزار نفر در جنگ کُشته شدند و سی‌هزار نفر از بازماندگان را به بردگی فروختند. کارتاژ بیش‌تر دوام آورد، اما گفته‌اند وقتی که در سال ۱۴۶ پیش از میلاد ارتش روم نهایتاً شهر را ویران کرد، به صدها هزار کارتاژی تجاوز کردند و آن‌ها را به قتل رساندند و پنجاه‌هزار اسیر کارتاژی را در بازارهای برده‌فروشان به مزایده گذاشتند و سپس شهر را از بُن ویران کردند و بر خاک مزارعش نمک پاشیدند.

این مثال‌ها تا حدی می‌تواند نشان‌دهنده‌ی سطح خشونتی باشد که در عصر محوری پدید آمد.(۱۵) اما همچنین این پرسش را برای ما به جا می‌گذارد: چه رابطه‌ای میان ضرب سکه، قدرت نظامی و شکوفایی فکری بی‌سابقه‌ی این عصر وجود داشت؟

مدیترانه‌ای‌ها

در این جا نیز بهترین اطلاعاتی که داریم از جهان مدیترانه‌ای است. تا همین جا برخی از خطوط اصلی این اطلاعات را ارائه کرده‌ام. اگر آتن را ــ با امپراتوری دریایی گسترده تا دوردست‌هایش ــ با رُم مقایسه کنیم، می‌توانیم فوراً مشابهت‌های چشم‌گیری را دریابیم. در هر کدام از این شهرها تاریخ با مجموعه‌ای از بحران‌های بدهی آغاز می‌شود. در آتن نخستین نمونه از این بحران‌ها، یعنی همان که در زمان اصلاحات سولون در سال ۵۹۴ پیش از میلاد بالا گرفته بود، چنان قدیمی بود که بعید است ضرب سکه بر آن تأثیری داشته است. در رُم نیز نخستین بحران از این‌دست ظاهراً بر پدید آمدن ضرب سکه تقدم داشته است. در عوض، در هر دو مورد، ضرب سکه راه‌حلی برای چنین بحران‌هایی شد. مختصر این‌که می‌توان گفت کشمکش‌ها بر سر بدهی دو گونه پیامد داشتند. یک نوع از این پیامدها این بود که اشراف توانستند پیروز شوند و فقیران «برده‌ی ثروتمندان» باقی ماندند ــ به این معنا که اکثر مردم در نهایت به یک حامی ثروتمند وابسته شدند. دولت‌هایی که در آن‌ها این اتفاق افتاد عموماً به لحاظ نظامی ناکارآمد بودند.(۱۶) پیامد نوع دوم این بود که گروه‌های عوام توانستند بر ثروتمندان فایق آیند و نهادهایی مستقر کنند که برنامه‌های مطلوب عوام یعنی بازتوزیع زمین و محافظت در برابر اسارت بدهی را پیش می‌بردند، و به این ترتیب پایه‌ی تشکیل طبقه‌ای از کشاورزان آزاد را گذاشتند که فرزندان‌شان به نوبه‌ی خود فرصت کافی داشتند که بیش‌تر وقت‌شان را برای جنگ آماده شوند.(۱۷)

ضرب سکه نقشی اساسی در بقای این نوع از دهقانان آزاد داشت؛ دهقانانی که در زمین مِلْکی خود امنیت داشتند و با بندهای بدهی به هیچ ارباب بزرگی بسته نبودند. در واقع سیاست‌های مالی بسیاری از شهرهای یونانی چیزی بود در حد نظامی که برای تقسیم غنایم پرداخته شده بود. جا دارد تأکید کنیم که در جهان باستان اندک شهرهایی بودند، اگر اصلاً چنین شهرهایی وجود داشتند، که برای منع کامل وام‌های یغماگرانه و حتی منع کامل اسارت بدهی قانون وضع کرده باشند. در عوض سعی

می‌کردند با توسل به پول مشکل را حل کنند. طلا و نقره در جنگ به دست می‌آمد یا توسط بردگانی که در جنگ اسیر شده بودند استخراج می‌شد. ضراب‌خانه‌ها را در معابد قرار داده بودند (محل سنتی انبار کردن غنیمت‌ها)، و دولت‌شهرها راه‌های فراوانی برای توزیع سکه‌ها داشتند؛ نه‌فقط در میان سربازان، ملوانان و کسانی که کشتی‌ها را می‌ساختند و تجهیز می‌کردند، بلکه به کلِ عوام، به عنوان دستمزد هیئت‌منصفه، مزد برای حضور در جلسات عمومی یا برخی اوقات صرفاً به عنوان توزیع مستقیم پول؛ همان کاری که مشهور است آتنیان در ۴۸۳ پیش از میلاد، وقتی رگه‌ی جدیدی از نقره در معادن لائوریوم کشف کردند، به آن دست زدند. هم‌زمان، با تأکید بر این که فقط همان سکه‌ها را می‌شد برای همه‌ی پرداخت‌های مربوط به حکومت به کار برد، تضمین می‌شد که بازارها به‌زودی تقاضای کافی برای این سکه‌ها را به وجود خواهند آورد.

به همین ترتیب بسیاری از بحران‌های سیاسی در یونان باستان نیز به توزیع غنایم مربوط می‌شدند. ماجرایی که در پی می‌آید واقعه‌ای است که ارسطو نقل کرده و در آن با نظری محافظه‌کارانه در خصوص منشأ کودتا در شهر رودس در حوالی سال ۳۹۱ پیش از میلاد نظر می‌دهد (در این‌جا وقتی از دماگوگ‌ها حرف می‌زند منظور رهبران دموکراسی است):

> دماگوگ‌ها محتاج پول بودند تا برای حضور یافتن در مجامع و خدمت در هیئت‌منصفه به مردم بپردازند؛ زیرا اگر مردم در مجامع حاضر نمی‌شدند، دماگوگ‌ها نفوذشان را از دست می‌دادند. بخشی از پول را با اجتناب از پرداخت پول به فرماندهانی تأمین کردند که با شهر قرارداد داشتند تا کشتی‌های جنگی برای ناوگان رودس بسازند و کشتی‌های ناوهای موجود را تعمیر کنند. چون فرماندهان ناوها پول‌شان را نگرفته بودند، قادر نبودند پول تأمین‌کننده‌ها و کارگران‌شان را بدهند، و آن‌ها نیز از فرماندهان ناوها به دادگاه شکایت کردند. فرماندهان برای این‌که از این محاکمه رهایی یابند با هم تبانی کردند و دموکراسی را ساقط کردند.(۱۸)

البته برده‌داری بود که همه‌ی این کارها را ممکن کرد. همان‌طور که آمار نقل‌شده در خصوص صیدا، صور و کارتاژ نشان می‌دهد، شمار فراوانی از

مردم در تعداد زیادی از نبردها به بردگی گرفته شدند، و البته بسیاری از این بردگان به کار در معادن واداشته می‌شدند، که طلا و نقره و مس بیش‌تری هم حاصل می‌داد (نوشته‌اند که در معادن لائوریوم بین ده تا بیست‌هزار برده را به بیگاری گرفته بودند).(۱۹)

جفری اینگام نظام برآمده از این شرایط را «مجتمع نظامی ضرب سکه» می‌نامد ــ گرچه من فکر می‌کنم حتی بهتر است که آن را «مجتمع برده‌داری نظامی ضرب سکه» بنامیم.(۲۰) به‌هرحال این تعبیر به‌خوبی نشان می‌دهد که این نظام در عمل چگونه کار می‌کرد. وقتی اسکندر قصد فتح امپراتوری ایران را داشت، بیش‌تر پولی را که باید با آن دستمزد سپاهش را می‌پرداخت و ملزوماتش را فراهم می‌کرد قرض گرفت، و نخستین سکه‌ی خود را هم ضرب کرد و به وام‌دهندگانش داد و با ذوب کردن طلا و نقره‌های غارت‌شده در فتوحات اولیه‌اش همچنان این پول را تقویت کرد.(۲۱) به‌هرحال به قشون اعزامی باید پول داد و خوب هم باید پول داد: برای پرداخت مزد ارتش اسکندر، که شامل ۱۲۰هزار نفر می‌شد، به روزانه نیم‌تُن نقره احتیاج بود. به همین دلیل معنای فتح ایران این بود که نظام موجود معادن و ضراب‌خانه‌های کشور فتح‌شده باید برای تدارک ارتش متجاوز از نو سازمان‌دهی می‌شدند؛ و البته معادن باستان را بردگان استخراج می‌کردند. بیش‌تر بردگان معادن نیز از اُسرای جنگی بودند. احتمالاً بیش‌تر زنده‌ماندگانِ بخت‌برگشته‌ی فتح صور به کار در چنین معادنی واداشته شدند. می‌توان دید که این روند چگونه خود را تغذیه می‌کند.(۲۲)

همچنین اسکندر همان کسی است که باید او را مسئول نابود کردن باقی‌مانده‌ی نظام اعتباردهی باستانی شمرد، چون تا زمان او نه‌فقط فنیقیه بلکه قلب سرزمین بین‌النهرین باستان نیز در برابر نفوذ اقتصاد سکه‌محور جدید مقاومت کرده بود. سپاهیان اسکندر فقط صور را ویران نکردند؛ آن‌ها همچنین طلا و نقره‌ی ذخیره‌شده در معابد بابل و ایران را، که همان ضمانتی بود که نظام اعتباری این کشورها بر آن متکی بود، در میان مردم پخش کردند و تأکید کردند که همه‌ی مالیات‌های این دولت جدید را باید با پول خودش پرداخت. نتیجه این شد که «مسکوکاتی را که به قرنی

ذخیره شـده بود ظرف چند ماه به بازار سـرازیر کردند»، چیزی در حدود ۱۸۰هزار تالان [طلا]، یا براساس مبالغ جدید حدود ۲۸۵میلیارد دلار.(۲۳)

قلمروهای یونانی‌مآبی، که سرداران جانشین اسکندر از یونان تا هند بر پا کردند، متکی بر سپاهیان مزدور بودند و نه ارتش‌های ملی، اما داستان رم باز هم بیش‌تر شبیه داستان آتن است. تاریخ اولیه‌ی رُم، چنان که وقایع‌نگاران رسمی مانند لیوی ثبت کرده‌اند، تاریخ نزاعی مداوم میان پاتریسی‌ها و پلبی‌ها و تاریخ بحران پیوسته بر سر بدهی بود. هرازچندی این نزاع‌ها و بحران‌ها به مقاطعـی منجـر می‌شـد که به آن «انفصال پلب‌هـا» می گفتند، یعنی زمانی که عوام در بیرون شـهر اردو می‌زدند و تهدید به کوچ جمعی می کردند ــ شـیوه‌ی جالبی که در میانه‌ی شـورش‌های مردمی در یونان و مهاجرت‌های جمعیِ معمول در مصر و بین‌النهرین بود. در این‌جا نیز پاتریسی‌ها در نهایت باید تصمیم می گرفتند: می‌توانسـتند از وام‌های کشـاورزی اسـتفاده کنند تا به‌تدریـج جمعیـت پلبی‌ها را به طبقه‌ی کارگران گـروگان بدهی در املاک خود تبدیل کنند، یا به خواسته‌های مردم برای محافظت شدن در برابر بدهی، باقی ماندن دهقانان آزاد و استخدام پسران جوان خانواده‌های کشاورزان آزاد به عنوان سرباز رضایت می‌دادند.(۲۴) چنان که از تاریخ طولانی بحران‌ها و انفصال‌ها و اصلاحات برمی‌آید، عاقبت تصمیم از سر اکراه گرفته شد.(۲۵) پلبی‌ها در عمل مجبور شدند طبقه‌ی دارای کرسی در سنا را به این‌سو هل دهند که به گزینه‌ی تبدیل روم به امپراتوری بگروند. به‌هرحال این کاری بود که کردند و سـنا به‌تدریج قوانینی وضع کرد که روم را به نوعی دولت رفاه تبدیل کرد که دسـت‌کم بخشـی از غنایم جنگ‌های امپراتوری را در میان سربازان، کهنه‌سربازان و خانواده‌های‌شان تقسیم می کرد.

در ایـن پرتـو، مهم اسـت توجـه کنیم تاریخی که به طور سـنتی برای ضرب نخستین سکه‌ی رومی ذکر می‌شود ــ ۳۳۸ پیش از میلاد ــ تقریباً نزدیک همان تاریخی اسـت که در آن در نهایت اسـارت بدهی قانوناً لغو شد (۳۲۶ پیش از میلاد).(۲۶) در این‌جا نیز ضرب سکه با استفاده‌ی فلزات قیمتیِ به غنیمت گرفته‌شده موجب بحران نشد، بلکه به عنوان راه‌حلی برای بحران به کار گرفته شد.

در واقع کل امپراتوری روم را، در زمان اوجش، می‌توان به عنوان دستگاه عظیمی دید که فلزات قیمتی استخراج می کرد و با آن‌ها سکه می‌زد و بین اعضای ارتش توزیع می کرد ــ به این باید سیاست‌های مالیاتی را هم افزود که برای تشویق جمعیت مغلوب به استفاده از سکه‌های رومی در معاملات روزمره‌شان طراحی شده بود. با وجود این سیاست‌ها، در بیش‌تر طول تاریخ روم استفاده از سکه عمدتاً در دو ناحیه در درون امپراتوری متمرکز بود: ایتالیا و چند شهر بزرگ دیگر، و در طول جبهه‌ها یعنی جاهایی که لژیون‌ها مستقر بودند. در نواحی‌ای که نه معدنی بود و نه ارتش حضور داشت، ظاهراً نظام‌های قدیمی‌تر اعتباری مانند قبل تداوم یافته بودند.

در این‌جا می‌خواهم نکته‌ای را در پایان بیفزایم. در یونان، مانند روم، تلاش‌هایی که برای حل بحران بدهی از طریق کشورگشایی نظامی می‌شد همواره در نهایت فقط راهی برای به تعویق انداختن مشکل بود ــ و این راه‌حل‌ها فقط در بازه‌ی زمانی محدودی کارآمد بودند. وقتی کشورگشایی متوقف می‌شد، همه‌چیز به روال سابق برمی‌گشت. در واقع روشن نیست که آیا هیچ‌گاه همه‌ی اقسام اسارت بدهی حتی در شهرهایی چون آتن و رُم نیز به طور کامل حذف شده باشند. در شهرهایی که قدرت‌های نظامیِ موفقی نبودند و منبع درآمدی برای تأمین سیاست‌های رفاهی نداشتند، بحران‌های بدهی در هر قرنی یا در همین حدود پیوسته شعله‌ور می‌شدند؛ و این بحران‌ها اغلب شکلی بسیار شدیدتر از بحران‌های خاورمیانه‌ای می گرفتند، چون برای اعلام لوح‌شویی به سبک بین‌النهرینی هیچ سازوکاری جز انقلاب بی‌پرده وجود نداشت. در واقع حتی در جهان یونانی نیز جمعیت‌های بزرگ بر اثر بدهکاری به سلک رعایا و وابستگان فرومی‌افتادند.(۲۷)

همان‌طور که دیدیم، ظاهراً آتنی‌ها فکر می کردند که نجبا معمولاً وضع‌شان یکی دو پله بهتر از بدهکاران‌شان است. فکر سیاست‌مداران رومی نیز چندان متفاوت نبود. البته بیش‌تر حجم بدهی را اعضای طبقه‌ی سنا به یکدیگر مدیون بودند: به معنایی این همان کمونیسم معمول میان ثروتمندان بود که به یکدیگر به‌سادگی وام می‌دادند و با شرایطی هم می‌دادند که هیچ‌گاه فکر وام دادن به دیگران با چنین شرایطی به سرشان

هم نمی‌زد. با وجود این، در اواخر دوران جمهوری روم، تاریخ دسیسه‌ها و توطئه‌های فراوانی را ثبت کرده که از طریق آن بدهکاران مستأصل طرح می‌کردند؛ بدهکارانی که اغلب از اشراف بودند و طلبکاران بی‌رحم به این‌سو سوق‌شان داده بودند که با فقرا آرمان مشترک پیدا کنند.(۲۸) اگر در دوران امپراتوران کم‌تر راجع‌به رخداد این قبیل وقایع می‌شنویم، احتمالاً به این دلیل است که در آن دوران فرصت‌های کم‌تری برای اعتراض وجود داشته؛ شواهد موجود نشان می‌دهند که در دوران امپراتوران وضع اصلاً بدتر شده بود.(۲۹) پلوتارک در حدود سال ۱۰۰ میلادی راجع‌به کشورش به گونه‌ای می‌نویسد که گویا تحت اشغال خارجی بوده است:

و همان‌طور که داریوش‌شاه سرداران خود، داتیس و ارتافرن، را با غل‌وزنجیر به آتن فرستاد تا زندانیانی را که قرار بود با خود ببرند به بند کشند؛ به همین ترتیب نیز این رباخواران با خود صندوق‌هایی پُر از صورت‌حساب، برات و قراردادهای الزام‌آور به یونان آوردند، و نیز قیدوبند آهنی برای زدن به مجرمان بیچاره...

چون در همان آنی که پول‌شان را می‌دادند، فوراً بازش می‌خواستند، یعنی به محض دادن پسش می‌گرفتند؛ و همان سودی را که پیش از قرض دادنش قرار گذاشته بودند طلب می‌کردند.

به این ترتیب بر فیلسوفان طبیعی که معتقد بودند از عدم و آن‌چه وجود نداشته باشد فقط عدم می‌توان ساخت تسخر می‌زدند؛ چرا که ایشان با رباخواری‌شان از چیزی که وجود نداشت و هیچ‌وقت نبود سود حاصل می‌کردند.(۳۰)

آثار آبای نخستین کلیسا نیز به همین شکل پُر از بازگویی توصیفات مصیبت و مسکنت کسانی بود که در تار عنکبوت رباخواران ثروتمند گیر افتاده بودند. در انتها همان دریچه‌ی کوچک آزادی نیز، که پلبی‌ها گشوده بودند، با همین ابزارها بی‌اثر شد، و دهقانان آزاد عمدتاً از میان رفتند. با فرارسیدن روزهای افول امپراتوری، بیش‌تر مردم روستایی که تا پیش از این برده نشده بودند، با گروگان شدن به دلیل بدهی به اربابی ثروتمند، در واقع دیگر برده بودند؛ وضعیتی که در نهایت با فرمان امپراتوری برای مقید کردن دهقانان به زمینی که رویش کار می‌کردند در عمل صورت قانونی به

خود گرفت.(۳۱) بدون وجود دهقانان آزاد که پایه‌ی ارتش را شکل دهند، دولت به نحوی فزاینده مجبور شد به استخدام و تسلیح بربرهای ژرمنی در اطراف مرزهای امپراتوری بپردازد؛ کاری که اصلاً لازم نیست نتیجه‌اش را یادآوری کنیم.

هند

از بیش‌تر جهات، هیچ تمدنی به اندازه‌ی هند از تمدن‌های مدیترانه‌ی باستان متفاوت نبوده است ــ بااین‌حال همان الگوی پایه تا حد قابل‌توجهی در هند نیز تکرار می‌شود.

تمدن عصر برنز دره‌ی رود سند در حدود ۱۶۰۰ پیش از میلاد فروپاشید؛ این یعنی حدود هزار سال پیش از این‌که هند شاهد ظهور تمدن شهری دیگری باشد. وقتی این تمدن شهری جدید ظهور کرد، متمرکز بر سرزمین‌های حاصل‌خیزی بود که شرق‌تر از دره‌ی رود سند حول رود گنگ بودند. در این‌جا نیز در ابتدا شاهد مجموعه‌قلمروهای حکومت‌های کوچک هستیم، از «جمهوری‌های کشتریه‌ای» که جمهور مردم ارتش‌شان را شکل می‌دادند و مجامع دموکراتیک شهری اداره‌شان می‌کردند، تا سلطنت‌های انتخابی، و نیز امپراتوری‌های متمرکزی مانند کوسالا و ماگادا.(۳۲) هم گوتاما (که بعداً بودا شد) و هم مهاویرا (بنیان‌گذار مذهب جِین) در یکی از این جمهوری‌ها به دنیا آمده بودند؛ گرچه هر دو بعداً به تعلیم عقایدشان در داخل امپراتوری‌های بزرگی پرداختند که حاکمان‌شان اغلب حامی مرتاضان دوره‌گرد [= ساماناها] و فیلسوفان می‌شدند.

هم جمهوری‌ها و هم پادشاهی‌ها سکه‌های نقره و مس خودشان را ضرب می‌کردند، اما از برخی جهات جمهوری‌ها سنتی‌تر بودند، چون «جمهور مسلحِ» خودگردان شامل طبقه‌ی کشتریه یا کاست جنگجویان می‌شد که زمینِ‌های‌شان را اشتراکی اداره می‌کردند و رعایا و بردگان را بر آن‌ها به کار می‌گماشتند.(۳۳) در طرف دیگر پادشاهی‌ها بر نهادی اساساً

جدید استوار بودند: ارتشی آموزش‌دیده و حرفه‌ای که مردان جوان از خاستگاه‌های متنوع می‌توانستند در آن عضو شوند و تجهیزات‌شان را مقامات حکومت مرکزی تهیه می‌دیدند (سربازان وقتی به شهرها وارد می‌شدند باید سلاح و سازوبرگ‌شان را در معرض وارسی می‌گذاشتند)، و مزدهای سخاوتمندانه دریافت می‌کردند.

در این‌جا نیز سکه‌ها و بازارها مستقل از خاستگاه‌شان بیش از هر چیز برای تغذیه‌ی دستگاه جنگ شکوفا شدند. امپراتوری ماگادا که در نهایت سروری پیدا کرد، به این دلیل بر بقیه‌ی حکومت‌ها غالب آمد که بیش‌تر معادن را در اداره‌ی خود داشت. رساله‌ی سیاسی آرتاشاسترا به قلم کوتلیه، که یکی از وزرای اعظم سلسله‌ی مائوری بود که بعد از ماگادا آمد (۱۸۵ ـ ۳۲۱ پ‌م)، این موضوع را به‌دقت بیان کرده است: «خزانه مبتنی بر استخراج معادن است، ارتش مبتنی بر خزانه است؛ کسی که ارتش و خزانه دارد می‌تواند تمام وسعت زمین را فتح کند.»(۳۴) این حکومت کارکنان خود را در وهله‌ی نخست از طبقه‌ی زمین‌دار می‌گرفت که مقامات آموزش‌دیده عرضه می‌کرد، اما حتی بیش از این؛ یعنی سربازان تمام‌وقت نیز در اختیار حکومت می‌گذاشت: حقوق مراتب گوناگون سربازان و مقامات به‌دقت تعیین می‌شد. این ارتش‌ها ممکن بود ابعاد عظیمی پیدا کنند. منابع یونانی گزارش داده‌اند که مائوری‌ها می‌توانستند نیرویی شامل دویست‌هزار پیاده‌نظام، بیست‌هزار اسب‌سوار، و حدود چهارهزار فیل را به میدان فرابخوانند؛ و همین بود که مردان اسکندر به جای رودررویی با این ارتش تمرد کردند. این ارتش چه در میدان بود و چه در پادگان، به‌ناچار گروه‌های گوناگونی از تدارکاتچی‌ها همراهی‌اش می‌کردند ــ خُرده‌فروشان، روسپیان و نوکران استخدام‌شده ــ که به نظر می‌رسد در کنار سربازان بستر اصلی شکل‌گیری اقتصاد مبتنی بر پول نقد بودند.(۳۵) وقتی چندصد سال بعد به زمان کوتلیه می‌رسیم، دولت در همه‌ی وجوه این ماجرا مداخله یافته بود: کوتلیه می‌گفت باید به سربازان مزدی داد که به نحو بارزی سخاوتمندانه باشد، سپس باید پنهانی به جای فروشندگان دوره‌گرد مأموران دولتی را گمارد که بتوانند دو برابر مقدار معمول تأمین‌شان کنند. او

همچنین توصیه می کند که روسپیان را در وزارت‌خانه‌ای سازمان‌دهی کنند که بتوان به عنوان جاسوس تعلیم‌شان داد تا بشود به این طریق اطلاعات دقیقی از مشتریان‌شان و میزان وفاداری آن‌ها به حکومت به دست آورد.

چنین بود که اقتصاد بازار از جنگ زاده شد و به‌تدریج همه‌ی شئون حکومت را در بر گرفت. به نظر می آید که این روند رواج وجه نقد را مسدود نمی کرد، بلکه در مقابل آن را دو و حتی سه برابر می کرد: منطق نظامی به همه‌ی اقتصاد تسری می‌یافت، حکومت به نحوی نظام‌مند انبارهای غله، گمرکات و زندان‌هایش را از مقامات حقوق‌بگیر پُر می کرد و تدارک فروش محصولاتی را در بازار می‌دید که از بابت آن‌ها قطعات نقره به دست می‌آورد و می‌توانست به این وسیله حقوق سربازان و مقامات را بپردازد و دوباره این سکه‌ها را به خزانه برگرداند.(۳۶) حاصل این روند چنان حدی از پولی شدن زندگی روزمره بود که هند در دوهزار سال بعدی نیز چنین روندی را به خود ندید.(۳۷)

ماجرای مشابهی نیز در خصوص بردگی ملکی رخ داد که در زمان برآمدن ارتش‌های بزرگ امری کاملاً معمول شده بود ــ باز هم برخلاف تقریباً هر مقطع دیگری در تاریخ هند ــ اما به‌تدریج تحت اداره‌ی حکومت درآمد.(۳۸) وقتی به زمان کوتلیه می‌رسیم، بیش‌تر اسیران جنگی در بازار فروخته نمی‌شدند بلکه در روستاهای تحت اداره‌ی حکومت در سرزمین‌های تازه‌فتح‌شده جا داده می‌شدند. این اسیران اجازه نداشتند محل را ترک کنند. این روستاهای حکومتی، دست‌کم بنا به مقررات، مکان‌های بسیار دلگیری بودند: در حقیقت نوعی اردوگاه کار بودند که در آن‌ها هرگونه جشن یا تفریحی رسماً ممنوع بود. بردگان مستخدم اغلب از محکومانی بودند که در طی دوره‌ی محکومیت از حکومت کرایه گرفته می‌شدند.

شاهان جدید هندی، که با ارتش‌ها، جاسوسان و مقامات‌شان همه‌چیز را اداره می کردند، علاقه‌ی چندانی به طبقه‌ی روحانی قدیمی و آیین‌های ودایی ابراز نمی کردند، گرچه بسیاری از ایشان علاقه‌ی وافری به عقاید دینی و فلسفی نشان می‌دادند که در آن زمان از هر سو سر می‌زد. بااین‌حال، با گذشت زمان آثار خرابی در دستگاه جنگی رفته‌رفته ظاهر شد. دقیقاً روشن نیست که

چرا این اتفاق افتاد. به دوران امپراتور آشوکا (۲۳۲ ـ ۲۷۳ پ‌م) که می‌رسیم، سلسله‌ی مائوری تقریباً تمامی هند و پاکستان کنونی را در اداره‌ی خود داشت، اما از نشانه‌ها آشکار بود که نسخه‌ی هندی مجتمع نظامی برده‌داری ضرب سکه به تقلا افتاده است. شاید روشن‌ترین این نشانه‌ها تنزل ارزش سکه‌ها بود، به این ترتیب که در طی حدود دو قرن از سکه‌هایی از جنس نقره‌ی کامل به سکه‌هایی با حدود پنجاه درصد مس رسیده بودیم.(۳۹)

مشهور است که آشوکا حکومتش را در جنگ آغاز کرد؛ در سال ۲۶۵ پیش از میلاد که کالینگاس، یکی از آخرین جمهوری‌های باقی‌مانده‌ی هندی، را ویران کرد؛ در جنگی که به حساب خود او صدها هزار انسان کُشته شدند یا به بردگی گرفته شدند. آشوکا بعداً مدعی شد که از این قتل‌عام آشفته و متأثر شده است، چنان که از جنگ کلاً بیزاری جست و به مذهب بودایی گروید و اعلام کرد که از این به بعد پادشاهی او براساس اصول آهیمسا یا عدم‌خشونت اداره خواهد شد. آشوکا بر یکی از ستون‌های عظیم گرانیتی که در پایتختش، شهر پاتنا، بر پا شده بود اعلانی را حک کرده بود که دیده‌ی مگاستنس، سفیر یونانی، را خیره کرد، و در آن می‌گفت: «این‌جا در پادشاهی من هیچ موجود زنده‌ای نباید کُشته یا قربانی شود.»(۴۰) پیداست که چنین بیانیه‌ای را نمی‌توان در معنای لفظی‌اش فهمید: شاید آشوکا آیین‌های قربانی را کنار گذاشته بود و گیاه‌خوار هم شده بود، اما ارتش را منحل نکرده، مجازات اعدام را لغو نکرده و حتی بردگی را غیرقانونی نخوانده بود. اما حکم‌رانی او تأثیری انقلابی بر رسوم رایج گذاشت. جنگ‌های تهاجمی ممنوع شد، و ظاهراً بخش بزرگی از ارتش از حالت آماده‌باش خارج شده بودند، و نیز شبکه‌ای از جاسوسان و دیوانیان دولتی نیز مرخص شدند، و فرقه‌های پُرتلاش جدید (اعم از بوداییان، پیروان مذهب جِین و نیز زاهدان هندو) تحت حمایت رسمی حکومت قرار گرفتند تا در روستاها در زمینه‌ی مسائل اخلاق اجتماعی موعظه کنند. آشوکا و جانشینانش بخش مهمی از منابع را خرج این فرقه‌های مذهبی کردند، و در نتیجه، در طی قرون بعدی هزاران استوپا [= معبد بودایی] و دیر راهبان در سرتاسر شبه‌قاره‌ی هند ساخته شد.(۴۱)

تأمل در خصوص اصلاحات آشوکا در این‌جا مهم است، چون کمک می‌کنند بفهمیم چه‌قدر برخی از فرضیات پایه‌ای ما اشتباه بوده‌اند: به طور خاص این فرض که پول معادل سکه است، و هر چه سکه‌ی در گردش بیش‌تر باشد تجارت گسترده‌تر خواهد بود و بازرگانان خصوصی نقش بیش‌تری خواهند داشت. در واقع دولت ماگادا مشوق بازار بود، اما به بازرگانان نیز بدبین بود و تا حد زیادی آن‌ها را رقیب خود به شمار می‌آورد.(۴۲) بازرگانان در میان نخستین و سرسخت‌ترین حامیان دین‌های جدید بودند (پیروان مذهب جِین، به یُمن قواعد سختی که علیه آسیب زدن به هر نوع موجود زنده‌ای داشتند، مجبور شدند در عمل تبدیل به یک کاست تاجر شوند). صاحبان منافع تجاری کاملاً از اصلاحات آشوکا حمایت می‌کردند. با وجود این، حاصل این روند افزایش استفاده از پول نقد در زندگی روزمره نبود بلکه دقیقاً عکس آن بود.

رویکردهای اقتصادی مذهب اولیه‌ی بودایی دیرزمانی سردرگم کننده بوده است. از یک سو راهبان مجاز نبودند به طور فردی دارایی خصوصی داشته باشند؛ از آن‌ها انتظار می‌رفت که زندگی زاهدانه‌ی اشتراکی داشته باشند و چیزی بیش از ردا و کشکول گدایی از خود نداشته باشند، و شدیداً از این‌که به اشیایی از جنس طلا یا نقره دست بزنند منع شده بودند. بااین‌حال، از سوی دیگر، مذهب بودا که به فلزات قیمتی بدبین بود در قبال ترتیبات اعتباری گشاده‌رو بود. مذهب بودا یکی از اندک دین‌های بزرگ جهان است که هیچ‌گاه رسماً رباخواری را منع نکرده است.(۴۳) بااین‌حال اگر این موضوعات را در زمینه‌ی زمانه‌ی خودش بنگریم، هیچ‌چیز رازآمیزی در خصوص هیچ کدام از آن‌ها وجود ندارد. این‌ها همه برای مذهبی که مخالف خشونت و نظامی‌گری است، اما درعین‌حال هیچ مخالفتی هم با تجارت ندارد، کاملاً موجه‌اند.(۴۴) چنان که خواهیم دید، گرچه امپراتوری خود آشوکا چندان دوام نیافت و به‌زودی جانشینانی ضعیف‌تر و در قالب دولت‌هایی کوچک‌تر جایش را گرفتند، مذهب بودایی ریشه دواند. افول ارتش‌های بزرگ در نهایت منجر به از میان رفتن ضرب سکه شد، اما همچنین به شکوفایی حقیقی انواع اعتبارات پیچیده انجامید.

چین

تا حدود سال ۴۷۵ پیش از میلاد، چین شمالی هنوز اسماً امپراتوری بود، اما امپراتوران تبدیل به حاکمانی نمایشی شده بودند و مجموعه‌ای از پادشاهی‌های بالفعل تحت لوای آن‌ها پدید آمده بود. از دوران بین سال‌های ۴۷۵ تا ۲۲۱ پیش از میلاد به عنوان «دوران دولت‌های متخاصم» یاد می‌کنند؛ در این دوران دیگر تظاهر به وحدت نیز کنار گذاشته شده بود. در نهایت کشور از نو به وسیله‌ی دولت سلسله‌ی «چین» (Qin) متحد شد، و سلسله‌ای که این دولت بنیاد نهاد نیز در نهایت با دنباله‌ای از شورش‌های مردمی سرنگون شد؛ شورش‌هایی که به برآمدن سلسله‌ی «هان» (۲۲۰ م ـ ۲۰۶ پ‌م) انجامید. این سلسله به وسیله‌ی افسر و رهبر روستاییِ تا پیش از آن گمنامی به نام لیو بائو پی افکنده شد که نخستین رهبر چینی بود که ایدئولوژی کنفسیوسی را پذیرفت، نظام امتحانات دولتی برای استخدام دیوانیان برقرار کرد و طرح مناصب دولتی‌ای را ریخت که حدود دوهزار سال پایدار ماند.

باز هم دوران طلایی فلسفه‌ی چینی همان دوره‌ی آشوبی بود که بر اتحاد چین مقدم بود، و همان الگوی معمول عصر محوری در آن برقرار بود: همان سرزمین قطعه‌قطعه‌شده، همان برآمدن ارتش‌های آموزش‌دیده‌ی حرفه‌ای و خلق پول سکه‌ای که عمدتاً صرف پرداخت مزد به همین ارتش‌ها می‌شد.(۴۵) همچنین شاهد همان سیاست‌گذاری‌های حکومتی‌ای هستیم که برای تشویق به توسعه‌ی بازار طراحی شده‌اند، و نیز بردگی ملکی در ابعادی که پیش از آن در تاریخ چین وجود نداشت، ظهور فیلسوفان و اصحاب ادیان رؤیابین و دائم‌السفر، مکاتب فکری معارض و در نهایت تلاش‌های رهبران سیاسی برای تبدیل فلسفه‌های جدید به دین دولتی.(۴۶)

همچنین در کاربرد نظام پولی تفاوت‌های چشم‌گیری وجود داشت. چین هرگز سکه‌های طلا و نقره ضرب نکرد. بازرگانان فلزات قیمتی را به شکل شمش استفاده می‌کردند اما سکه‌هایی که در جریان بودند اساساً پول خُرد بودند: قرص‌های برنزی ریخته‌گری‌شده که معمولاً سوراخی

در وسط‌شان بود تا بتوان آن‌ها را با هم به ریسمان کشید. این ریسمان‌های «نقد» در شمار فراوانی تولید می‌شدند و برای نقل‌وانتقالات مالی بزرگ باید شمار بسیار زیادی از آن‌ها را گرد می‌آوردند: برای مثال، وقتی مرد ثروتمندی می‌خواست مالی را به معابد وقف کند، باید پول را با ارابه‌های گاوکِش می‌بردند. بهترین توضیح برای این‌که چرا سکه، خصوصاً بعد از اتحاد چین، به این شکل ضرب می‌شد این بود که ارتش‌های چینی شامل شمار فراوانی سرباز می‌شدند، برخی تا یک‌میلیون سرباز ــ اما به‌هیچ‌وجه به اندازه‌ی ارتش‌های سرزمین‌های غربی‌تر حرفه‌ای نبودند و خوب مزد نمی‌گرفتند، و از دوران سلسله‌های چین و هان، حاکمان مراقب بودند که اوضاع بر همین منوال بماند تا اطمینان حاصل کنند که ارتش‌های‌شان تبدیل به پایگاه قدرت مستقلی نخواهند شد.(۴۷)

تفاوت عمده‌ی دیگر نیز این بود که جنبش‌های فلسفی و دینی چین از همان آغاز درعین‌حال جنبش‌هایی اجتماعی بودند. جنبش‌های فلسفی و دینی در جاهای دیگر به‌تدریج تبدیل به جنبش‌های اجتماعی شدند. در یونان باستان، فلسفه با تأملات کیهان‌شناختی آغاز شد؛ فیلسوفان اولیه اکثراً حکیمان منفردی بودند که شاید چند شاگرد پُرشور هم دوروبرشان داشتند، ولی بنیان‌گذار جنبش‌ها نبودند.(۴۸) در دوران امپراتوری روم، مکاتب فلسفی‌ای چون رواقیون، اپیکوریان و نوافلاطونیان تبدیل به چنین جنبش‌هایی شدند: دست‌کم به این معنا که هر یک هزاران هوادار آموزش‌یافته داشت که در فلسفه «ممارست می‌ورزیدند»، نه‌فقط به این معنا که فلسفه می‌خواندند، می‌نوشتند و بحث فلسفی می‌کردند، بلکه حتی در خوردوخوراک و ریاضت و مراقبه‌ی خود نیز ممارست فلسفی داشتند. با وجود این، جنبش‌های فلسفی اساساً محدود به نخبگان شهری بود؛ تنها با ظهور مسیحیت و دیگر جنبش‌های دینی بود که فلسفه به ورای این مرز حرکت کرد.(۴۹) تحول مشابهی را می‌توان در هند نیز مشاهده کرد؛ تحول از برهمنان تارک دنیای منفرد، حکیمان جنگل‌نشین و سائلان دوره‌گرد، که نظریاتی در خصوص ماهیت نفس یا ترکیب مادی جهان داشتند، به جنبش‌های فلسفی بودایی، جِین، آجیویکا و جنبش‌های دیگری که دیری

است از یاد رفته‌اند؛ تا نهایتاً جنبش‌های توده‌ای دینی با هزاران راهب، معبد، مکتب و شبکه‌های حامیان غیرروحانی.

در چین درحالی که بسیاری از بنیان‌گذاران «صد مکتب»ی که در دوران دولت‌های متخاصم شکوفا شدند حکمای دوره گردی بودند که اوقات خود را صرف سفر از شهری به شهر دیگر می کردند و می کوشیدند سخن خود را به گوش امیران برسانند، دیگر صاحبان این مکاتب از ابتدا رهبران جنبش‌های اجتماعی به شمار می‌رفتند. برخی از این جنبش‌ها حتی رهبر هم نداشتند، مانند مکتب «زارعان» که جنبشی بی‌سروَر و از آنِ اندیشمندان روستایی‌ای بود که به دنبال بر پا کردن جوامعی برابری‌خواه در شکاف‌ها و رخنه‌های میان دولت‌ها بودند.(۵۰) جنبش عقل گرای برابری‌خواه «مکتب مو» [= موهیست]، که پایه‌ی اجتماعی‌اش ظاهراً افزارمندان شهری بودند، نه‌فقط به لحاظ فلسفی با جنگ و نظامی گرایی مخالف بود، بلکه گردان‌هایی از مهندسان نظامی سازمان داده بود که با داوطلب شدن برای جنگیدن در هر جنگی علیه طرف مهاجم، انگیزه‌های آغاز نزاع را فعالانه سست می کردند. حتی کنفسیوسی‌ها، با همه‌ی اهمیتی که برای آیین‌های درباری قایل بودند، در روزهای پاگیری خود عمدتاً به تلاشی که برای آموزش عمومی مردم می کردند شناخته شده بودند.(۵۱)

مادی گرایی، بخش اول:

به دنبال سود

چه چیزی از همه‌ی این‌ها باید فهمید؟ احتمالاً جنبش‌های آموزش عمومی آن عصر کلیدی برای فهم ماجرا فراهم کنند. عصر محوری نخستین دورانی در تاریخ بشر بود که آشنایی با کلمات مکتوب دیگر منحصر به کاهنان، دیوانیان و بازرگانان نماند و این آشنایی برای مشارکت کامل در زندگی

شهری ضروری شده بود. در آتن فرض بر آن بود که فقط روستاییانِ کودن ممکن است کاملاً بی‌سواد باشند.

بدون سواد داشتن توده‌ها، نه ظهور جنبش‌های فکری توده‌ای ممکن می‌شد و نه نشر اندیشه‌های عصر محوری. در انتهای این دوران، این اندیشه‌ها جهانی را ساخته بودند که در آن حتی رهبران ارتش‌های بربری که به امپراتوری روم هجوم می‌آوردند نیز احساس می‌کردند مجبورند در خصوص مسئله‌ی «راز تثلیث» موضعی داشته باشند؛ جهانی که در آن راهبان چینی وقت خود را صرف بحث در خصوص مقایسه‌ی ارزش‌های هجده مکتب بودایی هندی می‌کردند.

بی‌تردید رشد بازار نیز نقشی در این زمینه داشت، و نه‌فقط کمک کرد که مردم از قیود مثال‌زدنی منزلتی یا اجتماعی آزاد شوند، بلکه نوعی عادت به محاسبه‌ی عقلانی را تشویق کرد، یعنی اندازه‌گیری ورودی و خروجی، وسایل و غایات، که همه‌ی این‌ها باید به‌ناگزیر در روح جدید تحقیق عقلانی [= حسابگرانه]، که در زمانی واحد در همه‌جا شروع شده بود، بازتاب یافته باشد. حتی خود واژه‌ی «rational» [= عقلانی] هم در این زمینه گویاست: این واژه از «ratio» [= «نسبت»] مشتق شده است ــ چه اندازه از الف در ب است ــ که نوعی محاسبه‌ی ریاضی است که قبلاً فقط معماران و مهندسان استفاده می‌کردند، اما با برآمدن بازارها، همه‌ی کسانی که نمی‌خواستند در بازار کلاه سرشان برود باید یاد می‌گرفتند که چه‌طور نسبت‌ها را حساب کنند. با وجود این، در این‌جا باید در نتیجه‌گیری مراقب باشیم. از هر چه بگذریم، پول به‌خودی‌خود در عصر محوری امر تازه‌ای نبود. کشاورزان و بازرگانان سومری در حدود سال ۳۵۰۰ پیش از میلاد کاملاً از عهده‌ی محاسبه‌ی نسبت‌ها برمی‌آمدند؛ اما تا جایی که می‌دانیم، هیچ کدام به اندازه‌ی فیثاغورث مسحور محاسبه نشده بود تا به این نتیجه برسد که نسبت‌های ریاضی کلید فهم ماهیت جهان و حرکت اجرام سماوی است، و همه‌ی اشیا در نهایت از اعداد ترکیب یافته‌اند؛ و مطمئناً کشاورزان سومری براساس این فهم مشترک انجمنی مخفی تشکیل نداده بودند که در این خصوص

با هم بحث و مشاجره کنند و همدیگر را پاک‌سازی یا از گروه اخراج کنند.(۵۲)

باز هم برای این که بفهمیم چه چیزی تغییر کرده بود، باید به نوعِ خاص بازارهایی بنگریم که در ابتدای عصر محوری ظهور کردند: بازارهایی عاری از خصوصیات شخصی زاده‌ی جنگ که در آن‌ها می‌شد حتی با همسایه نیز چون غریبه‌ها رفتار کرد.

در اقتصادهای انسانی باید فرض کرد که انگیزه‌های پشت مبادلات پیچیده‌اند. وقتی اربابی به یکی از ملازمان خود هدیه‌ای می‌دهد، دلیلی ندارد شک کنیم که دادن این هدیه ملهم از خواستی حقیقی برای نفع رساندن به آن ملازم است، حتی اگر درعین‌حال حرکتی راهبردی باشد در جهت اطمینان یافتن از وفاداری او، یا کاری از موضع جلالِ اربابی برای یادآوری به همگان که او کلان است و آن ملازم خُرد. در این‌جا هیچ تناقضی در کار نیست. به همین ترتیب، هدایایی که میان هم‌رتبگان ردوبدل می‌شوند معمولاً آکنده از لایه‌های گوناگون عشق، حسد، غرور، بغض، همبستگی اجتماعی یا یک دوجین عواطف دیگرند. تأمل در خصوص این موضوعات می‌تواند از جمله تفریحات وقت‌گیر روزانه باشد. بااین‌حال، چیز غایب در این میان این است که به هیچ معنایی خودخواهانه‌ترین انگیزه (معطوف به «نفع شخصی») لزوماً حقیقی‌ترین انگیزه نیست: کسانی که در پی فهم انگیزه‌های پنهان این اعمال هستند همان‌قدر احتمال دارد پندارشان راجع‌به این که شخص در نهان در تلاش برای کمک به دوستی یا آزار دشمنی بوده درست باشد که پندارشان راجع‌به این که او در پی نفع شخصی بوده است.(۵۳) احتمالاً این انگیزه‌ها در دوره‌ی برآمدن بازارهای متکی به اعتبار نیز تغییر چندانی نکرده‌اند؛ دوره‌ای که در آن سند اعطای وام همان اندازه که به ارزیابی شخصیت صادرکننده‌اش وابسته بود، به درآمد قابل کسب او هم وابسته بود، و انگیزه‌های عشق و حسد و غرور و غیره را نیز هیچ‌گاه نمی‌شد در ارزیابی‌اش کنار گذاشت.

مبادله‌ی نقدی میان غریبه‌ها متفاوت بود، و هنگامی که این‌گونه مبادلات را بر زمینه‌ی جنگ و ظهور غنایم و تدارک سربازان بگذاریم، این تفاوت‌ها بارزتر می‌شوند؛ یعنی در زمانی که اغلب بهتر بود نپرسیم

چیزی که مبادله می‌شود از کجا آمده است، و به همین ترتیب در جایی که طرف‌های مبادله چندان علاقه‌ای به برقراری روابط شخصی با یکدیگر نداشتند. در این‌جا مبادلات واقعاً به این شکل ساده درمی‌آمدند که حساب کنیم چه‌قدر از الف برابر با چه‌قدر از ب می‌شود، یعنی نسبت‌ها را حساب کنیم، برابری‌ها را تخمین بزنیم و بکوشیم برای خودمان سودمندترین معامله را ترتیب دهیم. حاصل این شد که در عصر محوری نوع جدیدی از اندیشیدن راجع‌به انگیزه‌های انسانی پدید آمد، نوعی ساده‌سازی ریشه‌ای انگیزه‌ها که کاربرد مفاهیمی چون «سود» و «امتیاز» را ممکن می کرد ــ و تصور این امر ممکن شد که این همان چیزی است که مردم حقیقتاً به دنبالش هستند، و در همه‌ی وجوه وجودی‌شان نیز به دنبالش هستند. گویی خشونت جنگ یا عاری بودن بازار از خصوصیات شخصی به‌سادگی این امکان را برای‌شان پدید آورده که وانمود کنند انگار هیچ‌وقت به چیز دیگری جز همین سود شخصی فکر نمی کرده‌اند. همین امر بود که به نوبه‌ی خود امکان داد زندگی انسان به صورتی به نظر بیاید که گویی می‌توان آن را به مقوله‌ی محاسبه‌ی وسیله و هدف تقلیل داد، و باعث شد به نظر بیاید که زندگی بشر را می‌توان با همان وسایلی سنجید که با آن جاذبه و دافعه‌ی اجرام سماوی را می‌سنجیدند.(۵۴) تصادفی نیست که این فرض بنیادی شباهت بسیاری به فرض اقتصاددانان معاصر دارد ــ اما تفاوتش این است که این فرض متعلق به عصری بود که پول، بازار، دولت و امور نظامی ذاتاً به یکدیگر مرتبط بودند؛ به پول نیاز داشتند تا به ارتش بپردازند تا کسانی را به بردگی بگیرند که طلا استخراج کنند و پول بسازند؛ وقتی «رقابت مرگ و زندگی» به معنای واقعی کلمه با کُشتن کسی سروکار داشت، هیچ‌وقت کسی تصور نمی کرد که اهداف خودخواهانه را می‌توان با وسایل صلح‌آمیز تعقیب کرد. مطمئناً این تصویر از انسانیت با انسجامی چشم‌گیر ابتدا از اوراسیا آغاز شد؛ همان جایی که ضرب سکه و فلسفه نیز آغاز شد.

چین موردی است که به لحاظ شفافیت در این موضوع غیرمعمول است. پیش از زمان کنفسیوس، اندیشمندان چینی از طلب سود به عنوان نیروی اصلی محرک در زندگی بشر سخن گفته بودند. اصطلاحی که

برای این معنا به کار می‌رفت «لی» بود؛ کلمه‌ای که ابتدا برای دلالت بر مازاد میزان غله‌ی برداشت‌شده به نسبت بذر کاشته‌شده در مزرعه به کار می‌رفت (تصویرنگاشتی که برای این کلمه به کار می‌رفت خوشه‌ای گندم در کنار یک کارد بود).(۵۵) از این‌جا این کلمه به معنای سود تجاری هم به کار رفت و به عنوان اصطلاحی کلی برای «بهره» یا «بازپرداخت» استفاده شد. حکایتی که در پی می‌آید این تحول را به‌خوبی نشان می‌دهد و مضمونش این است که واکنش بازرگان‌زاده‌ای به اسم لو بوئی را بازگو کند که می‌فهمد امیری تبعیدی در نزدیکی‌شان زندگی می‌کند:

وقتی به خانه بازگشت به پدرش گفت: «از سرمایه‌گذاشتن بر مزرعه‌ای شخم‌خورده چه بهره‌ای می‌توان چشم داشت؟»
پدر پاسخ داد: «ده برابر آن‌چه گذاشته‌ای.»
«و سود سرمایه‌گذاری در مروارید و یشم چه‌قدر است؟»
«صد برابر.»
«و سود سرمایه‌گذاری در استقرار حاکم و امنیت بخشیدن به کشور چه اندازه خواهد بود؟»
«قابل‌محاسبه نیست.»(۵۶)

لو پشتیبان امیر تبعیدی شد و در نهایت تدبیری کرد که پادشاه دولت «چین» شود. لو چنان پیش رفت که نخستین وزیر پسر این پادشاه، چین شی هوانگ، شد و کمکش کرد که باقی دولت‌های متخاصم را شکست دهد و نخستین امپراتور سرزمین چین شود. رساله‌ی زبده‌ای از حکمت سیاسی به ما رسیده که لو برای امپراتور جدید تهیه دیده و از جمله توصیه‌های نظامی‌ای از این قبیل است:

وقتی ارتش دشمن می‌آید، اصل کلی این است که به دنبالش سودی می‌آید. حال اگر بیایند و در عوض پیش خود چشم‌انداز مرگ را ببینند، فرار را سودمندترین کار خواهند دید. وقتی تک‌تک دشمنان فرار را سودمندترین کار بدانند، تیغی از نیام برنخواهد آمد.
در مسائل نظامی این اساسی‌ترین نکته است.(۵۷)

در چنین جهانی ملاحظات قهرمانی از قبیل آبرو، شکوه، عهد با خدایان یا میل به انتقام به بهترین تعبیر چیزی نبودند جز ضعف‌هایی که دشمن می‌توانست از آن بهره ببرد. در دست‌نامه‌های کشورداری متعددی که در این دوران نوشته شده‌اند، همه‌چیز در قالب سود و امتیاز فهمیده می‌شود، و باید حساب کرد که تعادل میان آن‌چه به نفع حاکم است و آن‌چه به نفع مردم است چگونه برقرار می‌شود، و باید مشخص کرد که چه زمانی سود حاکم بر سود مردم منطبق است و کی با آن در تضاد است.(۵۸) در این متون اصطلاحات تخصصی متعلق به سیاست، اقتصاد و راهبرد نظامی («بازگشت سرمایه» و «امتیاز راهبردی») با یکدیگر آمیخته می‌شوند و هم‌پوشانی دارند.

مکتب غالب در اندیشه‌ی سیاسی در دوران دولت‌های متخاصم مکتب «قانون‌گرایان» بود. آن‌ها در مسائل کشورداری بر این تأکید می‌کردند که سود حاکم تنها چیزی است که باید لحاظ کرد، حتی اگر خود حاکم چنان بی‌خرد باشد که این را نپذیرد. درعین‌حال، فرض‌شان بر این بود که مردم را به‌سادگی می‌توان فریفت، چون آن‌ها نیز همان انگیزه را دنبال می‌کنند؛ ارباب شانگ می‌نویسد کاملاً قابل‌پیش‌بینی است که مردم همیشه به دنبال نفع هستند: «درست مانند آبی که از بلندی سرازیر می‌شود.»(۵۹) آرای شانگ در قیاس با باقی هم‌مکتبان قانون‌گرایش تندتر بود چرا که باور داشت رفاه گسترده‌ی مردم در نهایت به ضرر توانایی حاکم در بسیج مردمش برای جنگ خواهد بود، و بنابراین وحشت‌افکنی مؤثرترین ابزار حکومت کردن است، اما حتی او هم تأکید داشت که چنین حکومتی نیز باید جامه‌ی قانون و عدل بر تن کند.

هر جا مجتمع نظامی برده‌داری ضرب سکه کار را به دست گرفته است، می‌بینیم که نظریه‌پردازان سیاسی اندیشه‌های مشابهی پرورده‌اند. کوتلیه هم تفاوتی نداشت: عنوان آرتاشاسترا معمولاً به «دست‌نامه‌ی کشورداری» ترجمه می‌شود، چون شامل نصیحت‌هایی به حاکمان است، اما ترجمه‌ی تحت‌اللفظی‌تر این عنوان می‌شود «علم بهره بردن مادی».(۶۰) کوتلیه نیز مانند قانون‌گرایان چینی بر ضرورت خلق مستمسکی تأکید دارد که بگوید مسئله‌ی دولت اخلاق و عدل است، اما وقتی خود حاکمان را

مخاطب قرار می‌دهد بر این تأکید می‌ورزد که «جنگ و صلح را باید صرفاً از منظر سود نگریست»؛ از منظر ثروتی که باید برای تهیه‌ی ارتشی کارآمدتر گرد آورد، از منظر بهره گرفتن از این ارتش برای غلبه بر بازارها و اداره‌ی منابع برای انباشتن ثروت بیش‌تر، و از این قبیل.(۶۱) در یونان هم نقداً تراسیماخوس را دیده‌ایم. حقیقت این است که یونان قدری متفاوت بود. دولت‌شهرهای یونانی شاه نداشتند و تقلیل یافتن امور دولت به نفع خصوصی اصولاً و عموماً به عنوان جباریت محکوم می‌شد. بااین‌حال، معنایی که در عمل می‌یافت این بود که دولت‌شهر، و حتی جناح‌های سیاسی، عاقبت دقیقاً به همان شیوه‌ای عمل می‌کردند که محاسبات بی‌روح حاکمان هندی و چینی می‌گفت. هر کس تاکنون محاوره‌ی توسیدید با اهالی جزیره‌ی میلوس را خوانده باشد از نتایج چنین محاسبه‌ای آگاه است؛ در این محاوره سرداران آتنی با استدلالی که به‌ظرافت ترتیب داده شده برای اهالی شهری که تا پیش از این دوست‌شان بوده توضیح می‌دهند که چرا به این نتیجه رسیده‌اند که تهدید اهالی میلوس به این که اگر باج‌ده و تابع‌شان نشوند قتل‌عام‌شان خواهند کرد به سود امپراتوری‌شان است، و توضیح می‌دهند که چرا نفع میلوسی‌ها نیز در این است که تسلیم شوند.(۶۲)

از دیگر وجوه چشم‌گیر این متون مادی‌گرایی قاطع آن‌هاست. الاهگان و خدایان، جادو و پیش‌گویی، آیین‌های قربانی، کیش اجدادی، حتی نظام‌های کاستی و آیینی همگی یا کلاً غایب‌اند یا کنار گذاشته شده‌اند و دیگر به عنوان غایاتی فی‌نفسه به آن‌ها نگریسته نمی‌شود، بلکه صرفاً ابزارهایی هستند که باید برای رسیدن به بهره‌ی مادی آن‌ها را به کار بست.

این که اندیشمندانِ مایل به تألیف چنین نظریه‌هایی توانسته بودند ندیم امیران شوند نیز اصلاً عجیب نیست. این هم عجیب نیست که اندیشمندانی دیگر چنان از این گونه بدبینی آزرده شدند که رفته‌رفته با جنبش‌های مردمی‌ای هم‌دلی یافتند که به‌ناگزیر علیه این امیران شکل می‌گرفت. اما همان‌گونه که اغلب مصداق پیدا می‌کند، در این دوران نیز اندیشمندان مخالف با دو انتخاب روبه‌رو شدند: یا باید شرایط حاکم بر بحث را می‌پذیرفتند یا باید می‌توانستند آن را کلاً از این‌رو به آن‌رو کنند. مو دی،

بنیان‌گذار مکتب مو، رویکرد اول را در پیش گرفت. او مفهوم «لی»، بهره، را تبدیل به مفهومی شبیه «فایده‌ی اجتماعی» کرد و سپس کوشید نشان دهد که جنگ فی‌نفسه، بنا به تعریف، فعالیتی فایده‌مند نیست. برای مثال، مو دی نوشت که فقط در بهار و پاییز می‌توان به کارزار رفت و این هر دو به‌یکسان اثراتی زیان‌بار دارند:

> اگر کارزار در بهار باشد مردم فصل شخم زدن و کاشت را از دست می‌دهند. اگر در پاییز باشد، فصل ثمردهی و برداشت را از دست می‌دهند. حتی اگر فقط یکی از این دو فصل را هم از دست بدهند، آن‌گاه شمار کسانی که از سرما و گرسنگی خواهند مُرد قابل‌محاسبه نیست. حال بیایید تجهیزات ارتش را محاسبه کنیم، پیکان‌ها، نیزه‌ها، خیمه‌ها، زره‌ها، سپرها و شمشیرها؛ تجهیزاتی را بشماریم که خواهند شکست و از بین خواهند رفت و بازنخواهند گشت... همین حساب را راجع‌به گاوها و اسب‌ها هم می‌توان کرد...(۶۳)

نتیجه‌ای که می‌گیرد این است: اگر بتوانیم کل هزینه‌های جنگ‌طلبی را در زندگی انسان‌ها و حیوانات و خسارات مادی‌اش را جمع بزنیم، به‌ناچار به این نتیجه می‌رسیم که این هزینه‌ها هیچ‌گاه ــ حتی برای فاتح ــ به سودش نمی‌ارزد. در واقع مو دی این منطق را به جایی رساند که می‌گفت تنها راه بهینه کردن سودِ مجموع انسانیت این است که پی‌گیری نفع شخصی را مطلقاً رها کنیم و اصلی را بپذیریم که او «عشق جهان‌شمول» می‌خواند؛ در اصل می‌گفت که اگر کسی اصل حاکم بر مبادلات بازار را تا منتهی‌الیه نتایج منطقی‌اش پی بگیرد، تنها نتیجه‌ی ممکن رسیدن به نوعی کمونیسم است.

کنفسیوسی‌ها رویکرد مخالف را برگزیدند و همه‌ی مقدمات پیشین را رد کردند. مثال خوبی از این رویکرد آغاز مکالمه‌ی به‌یادماندنی منسیوس با شاه هوئی است:

> شاه بر او درود گفت: «آقای محترم، آیا باید از شما که طی هزار فرسنگ راه دور برای رسیدن به این‌جا را به حساب نیاورده‌اید توقع داشته باشم با خود چیزی داشته باشید که به سود پادشاهی من باشد؟»

منسیوس پاسخ داد: «عالی‌جناب، چه ضرورتی دارد از این کلمه‌ی "سود" سخن بگویید؟ تنها چیزهایی که من دارم این دو مقوله هستند: خیرخواهی و درست‌کاری، و نه چیز دیگری.»(۶۴)

در این‌جا هم نتیجه کمابیش یکسـان بود. مفهوم کنفسیوسـی «رِن»، یعنی خیرخواهی برای انسـان‌ها، در مقایسـه با مفهوم عشـق جهان‌شـمول مو دی، اساساً نوعی باژگونه‌تر کردن محاسبات سودجویانه بود؛ تفاوت عمده بین این دو این بود که کنفسیوسی‌ها از خود محاسبه نیز بیزاری می‌جستند و چیزی را که فن شایستگی می‌نامیدند بر آن ترجیح می‌دادند. تائویی‌ها، که بعداً آمدند، با توسـل به شـهود و ابن‌الوقت بودن، این بیزاری از محاسـبه را حتی پیش‌تر بردند. همه‌ی این‌ها تلاش‌هایی برای ساختن تصویری آیینه‌ای [= معکوس] از منطـق بـازار بودنـد. با وجـود این، تصویر آیینه‌ای از چیـزی در نهایت باز دقیقاً همان است: همان چیز است فقط از این‌رو به آن‌رو شده است. دیری نگذشت که در هر مورد به هزارتویی بی‌پایان از دوگانه‌های متضاد رسیدیم ــ خودخواهی در برابر دگردوستی، بهره‌جویی در برابر نیکوکاری، مادی گرایی در برابـر ایده‌بـاوری، محاسـبه‌گری در برابر ابن‌الوقت بودن ــ که هیچ کدام از این‌ها را کسـی نمی‌تواند تصور کند مگر آن‌که از محاسـبه‌گری خالص مبادلات معطوف به نفع شخصی بازار آغاز کرده باشد.(۶۵)

مادی‌گرایی، بخش دوم:

جوهر

چنان که تن مشرف به مرگ را تحقیر می‌کنید، این گوشت بیچاره‌ی نفرت‌انگیز، این تفاله‌ی خون و استخوان، این تاروپود اعصاب و رگ‌ها و شریان را نیز پست بشمارید.

مارکوس اورلیوس، تأملات ۲.۲

ونشـائونگ، کـه بـر گرگ گرسـنه شـفقت آورده بـود، گفت: «من بـر این انبان آلوده‌ی گوشـتی طمعی ندارم. آن را به تو می‌دهم، چرا که پس از رها کردنش بـه‌زودی بدنـی بسـیار بادوام‌تـر خواهـم یافـت. هبـه کردنـش بـه سـود هـر دوی ماست.»

گفتاری در خصوص سرزمین پالوده ۲۱.۱۲

همان‌طور که نقداً نشـان دادم، چین غیرمعمول بود چون فلسـفه در چین با بحث در خصوص اخلاق آغاز شد و بعد از آن بود که به تأمل راجع‌به ماهیت جهـان پرداخـت. هـم در یونان و هم در هند، ابتدا تأملات کیهان‌شـناختی ظهور کرد. در هر دو، مسائل راجع‌به ماهیت جهان مادی خیلی زود جای خود را به اندیشـه‌ورزی در خصوص ذهن، حقیقت، آگاهی، معنا، زبان، توهم، روح جهان، عقل سماوی و سرنوشت نفس بشر داد.

این هزارتوی خاصِ ساخته‌شده از آینه‌ها چنان پیچیده و سردرگم کننده اسـت که تشـخیص این‌که از کجا آغاز شـده فوق‌العاده دشـوار اسـت ــ یعنـی دقیقـاً چـه چیزی بوده که روی آن تأمل را آغاز کرده‌اند و بر تأملات راجع‌بـه آن تأمـل کرده‌انـد. انسان‌شناسـی در این‌جـا می‌توانـد مفید باشـد، چون انسان‌شناسـان این امتیاز منحصربه‌فرد را دارند که می‌توانند مشـاهده کننـد انسـان‌هایی کـه پیش از ایـن طرفِ چنیـن گفت‌وگوهایـی نبوده‌اند، وقتـی بـرای نخسـتین‌بار در معـرض مواجهه بـا مفاهیم عصر محـوری قرار می گیرنـد، چگونه واکنش نشـان می‌دهنـد. همچنین گاه‌وبی‌گاه لحظاتی دسـت می‌دهد که در آن با وضوحی فوق‌العاده سـروکار می‌یابیم: لحظاتی که نشان می‌دهند اساس اندیشه‌های خود ما دقیقاً برعکس آن چیزی بوده است که فکر می کردیم باشد.

موریس لینهارد، که مبلّغی کاتولیک‌مذهب بود و سال‌های درازی را بـه آمـوزش انجیل در کالدونیای جدید پرداخته بود، در دهه‌ی ۱۹۲۰ چنین تجربه‌ای را از سـر گذراند، یعنی زمانی که سـؤالی نزد یکی از شـاگردانش طرح کرد؛ نزد مجسمه‌سـازی سـال‌خورده به نام بوئه‌سـو که لینهارد گمان می کرد توانسته به او مفهوم روح را بیاموزد:

یک‌بار می‌خواستم پیشرفت ذهنی یکی از مردم کاناک را ارزیابی کنم که سال‌ها به او درس آموخته بودم، پس خطا کردم و گفتمش: «مختصر بگو آیا مفهوم روح را، که به شما معرفی کردیم، آموختی؟»

اعتراض کرد: «روح؟ بهع! شما که برای ما روح نیاوردی. ما قبلاً هم می‌دانستیم که روح وجود دارد. ما همیشه جوری رفتار کردیم که می‌دانستیم روح هست. چیزی که شما برای ما آوردی بدن است.»(۶۶)

از نظر بوئه‌سو این فکر که مردم روح دارند بدیهی بود. معلوم شد چیز کاملاً جدید و غریب و حیرت‌انگیز برای بوئه‌سو این اندیشه بود که چیزی همچون بدن وجود دارد که از روح هم جداست و صرفاً مجموعه‌ای مادی از اعصاب و بافت‌هاست ــ بگذریم از این‌که زندان روح هم هست؛ یعنی مرگ بدن را باید معنای اعتلا یا رهایی روح دانست.

پس روحانیت عصر محوری بر بن‌مایه‌ی مادی‌گرایی بنا شده است. رازش نیز همین است؛ می‌توان گفت این همان چیزی است که کمابیش از دیده‌ی ما پنهان مانده.(۶۷) اما اگر به همان آغاز پرسشگری فلسفی در یونان و هند بنگریم ــ یعنی نقطه‌ای که در آن هنوز تفاوتی میان آن چیزی که امروزه «فلسفه» می‌نامیم و آن چیزی که امروزه «علم» می‌نامیم وجود نداشت ــ دقیقاً همین را درمی‌یابیم. «نظریه»، اگر بتوانیم چنین اسمی بر آن بگذاریم، با این پرسش شروع می‌شود: «جهان از چه جوهری ساخته شده است؟» «ماده‌ی زیربنایی پشت صورت‌های طبیعی اشیای جهان چیست؟» «آیا همه‌ی چیزها از ترکیبات گوناگون عناصر معینی (خاک، باد، آب، آتش، سنگ، حرکت، ذهن، اعداد...) ساخته شده‌اند یا این عناصر پایه‌ای نیز خودشان فقط صورت‌هایی از جوهر بنیادی‌تری هستند (مثلاً چیزی مانند «نایا» که مکاتب هندی به آن قایل‌اند، یا آن‌چه بعدها دموکریتوس ذرات اتمی خواند...).(۶۸) تقریباً در همه‌ی این موارد نیز نوعی تلقی از خدا، ذهن، روح، یعنی اصلی فعال که به جوهرها شکل می‌دهد ولی خودش جوهر نیست، ظاهر شد. اما این آن نوع روحی بود که مانند خدای لینهارد فقط در ارتباط با ماده‌ی ساکن ظهور کرد.(۶۹)

همچنین شاید این‌که این انگیزه‌ی فکری را به ابداع سکه ربط دهیم

به نظر کار غریبی بیاید، اما متون تحقیقاتی‌ای، دست‌کم در جهان باستان، پدید آمده‌اند ــ ابتدا به قلم مارک شل، نظریه‌پرداز ادبی در دانشگاه هاروارد، و اخیراً به قلم ریچارد سیفورد، متخصص بریتانیایی زبان‌های باستانی در کتابش با نام پول و ذهنیت کهن یونانی ــ که قصد دارند دقیقاً همین پیوند را برقرار کنند.(۷۰)

در واقع برخی از پیوندهای تاریخی چنان به نحو غریبی نزدیک هستند که به هیچ طریق دیگری جز این نمی‌توان توضیح‌شان داد. بگذارید مثالی بزنم. پس از آن‌که نخستین سکه در حدود ۶۰۰ پیش از میلاد در پادشاهی لیدیه ضرب شد، کار ضرب سکه به‌سرعت در ایونیه، یعنی در شهرهای یونانی در ساحل مجاور، هم رواج یافت. بزرگ‌ترین این شهرها کلان‌شهر محصور میله‌توس بود، که ظاهراً اولین شهر یونانی هم هست که سکه‌ی خودش را ضرب کرده است. همین ناحیه‌ی ایونیه هم بود که بخش اعظم سربازان مزدور یونانی فعال در مدیترانه‌ی آن زمان را فراهم می‌کرد، و میله‌توس هم مقر اصلی‌شان به شمار می‌رفت. میله‌توس همچنین مرکز تجاری منطقه هم بود و، شاید، نخستین شهری در جهان بود که در آن معاملات روزمره در بازار در درجه‌ی نخست با سکه انجام می‌شد و نه براساس اعتبار.(۷۱) فلسفه‌ی یونانی به نوبه‌ی خود با سه مرد آغاز شد: تالس مِلتی [اهل میله‌توس] (حدود ۵۴۶ـ۶۲۴ پ‌م)، آناکسیمندر مِلتی (ح ۵۴۶ـ۶۱۰ پ‌م)، و آناکسیمنس مِلتی (ح ۵۲۵ـ۵۸۵ پ‌م) ــ به عبارت دیگر به وسیله‌ی مردانی که در همان شهر و در همان زمانی که سکه برای نخستین‌بار شناخته شد زندگی می‌کردند.(۷۲) هر سه‌ی این فیلسوفان را عمدتاً با تأملات‌شان در خصوص ماهیت جوهر طبیعی که جهان در نهایت از آن برآمده است به یاد می‌آورند. تالس می‌گفت این جوهر آب است، آناکسیمنس می‌گفت هواست. آناکسیمندر اصطلاح جدیدی وضع کرد: «آپایرون» یا «نامحدود»، نوعی جوهر خالص انتزاعی که به‌خودی‌خود قابل‌درک نبود اما مبنای مادی همه‌ی موجودات بود. در همه‌ی این موارد، فرض بر این بود که این ماده‌ی بنیادی با گرم شدن، سرد شدن، ترکیب شدن، تقسیم شدن، فشرده شدن، منبسط شدن یا به حرکت درآمدنْ اشکال

نامحدودی از مواد خاص و جوهرهایی را تولید می‌کرد که انسان‌ها در جهان واقع با آن‌ها برخورد می‌کنند و اشیای طبیعی از آن‌ها تشکیل شده‌اند ـ و همچنین فرض می‌شد که همه‌ی اشکال مادی در نهایت به این ماده‌ی بنیادین منحل می‌شوند.

جوهر یا ماده‌ی بنیادین چیزی بود که می‌توانست به همه‌چیز تبدیل شود. همان‌طور که سیفورد توجه می‌دهد، پول نیز همین خاصیت را داشت. طلایی که به شکل سکه درآمده جوهری مادی است که درعین‌حال امری انتزاعی نیز هست. هم قرصی فلزی است و هم چیزی بیش از قرصی فلزی ـ یک دراخما یا یک اُبول است، واحد پولی‌ای است که (دست‌کم اگر به اندازه‌ی کافی جمع شود، به جای درستی برده شود و به شخص درستی داده شود) می‌تواند مطلقاً با هر شیئی، هر چه که باشد، مبادله شود.(۷۳)

از نظر سیفورد، وجه حقیقتاً جدیدِ سکه همین دورو بودنش بود: این واقعیت که سکه‌ها هم قطعات فلزی قیمتی بودند، و هم‌زمان، چیزی بیش از آن. دست‌کم در درون جوامعی که خلق‌شان کردند، سکه‌های باستانی همواره ارزشی بیش از طلا، نقره یا مسی داشتند که آن‌ها را تشکیل می‌داد. سیفورد به این ارزش اضافی با اصطلاح زمخت «fiduciarity» [= «مؤتمن بودن» و در متون فارسی مربوط به پول، «بی‌پشتوانه بودن»] ارجاع می‌دهد، برگرفته از اصطلاحی که برای اعتماد عمومی به چیزی به کار می‌رود؛ اعتمادی که جامعه به پول رایج خود می‌کند.(۷۴) بله حقیقت این است که در اوج دوران یونان باستان، وقتی صدها دولت‌شهر بودند که پول‌های متفاوت متعلق به خود را برحسب نظام‌های گوناگون اوزان و مقادیر ضرب می‌کردند، بازرگانان اغلب با خود محک می‌بردند و با سکه‌ها ـ به طور خاص با سکه‌های خارجی ـ مانند دیگر قطعات طلا و نقره رفتار می‌کردند، درست همان کاری که هندی‌ها با سکه‌های رومی می‌کردند؛ اما در داخل شهر، پول خود آن شهر جایگاهی مخصوص داشت، چون همواره با ارزش اسمی‌اش برای پرداخت مالیات، هزینه‌های دولتی یا جریمه‌های قانونی قبولش می‌کردند. ضمناً به همین دلیل هم بود که دولت‌های باستان اغلب می‌توانستند از فلزات معمولی هم برای ضرب

سکه استفاده کنند، بدون این‌که این کار بلافاصله به تورم بینجامد؛ پولِ تنزل‌یافته ممکن بود در معاملات ماورای بحار ارزشش را از دست بدهد، اما در شهر خودش آن‌قدر ارزش داشت که با پرداخت آن پروانه‌ی کاری را بخرند یا وارد تماشاخانه‌ی عمومی شوند.(۷۵) همچنین به همین دلیل بود که دولت‌شهرهای یونانی در مواقع اضطرار سکه‌هایی ضرب می‌کردند که جنس‌شان تماماً برنز یا قلع بود، و همه هم می‌پذیرفتند که وقتی دوره‌ی اضطراری گذشت نیز با آن سکه‌ها طوری رفتار کنند انگار از نقره ساخته شده‌اند.(۷۶)

از نظر سیفورد، فهم این‌ها برای فهم مادی‌گرایی و فلسفه‌ی یونانی کلیدی است. سکه قطعه‌ای فلزی بود، اما وقتی شکل مشخصی به آن داده می‌شد و رویش کلمات و تصاویر خاصی ضرب می‌کردند، جامعه‌ی شهری می‌پذیرفت که آن را چیزی بیش از یک قطعه‌ی فلزی ببیند. اما این قدرت نامحدود نبود. نمی‌شد همیشه از سکه‌های برنزی استفاده کرد؛ اگر پایه‌ی فلزی سکه‌ها را تقلیل می‌دادند، در نهایت تورم به بار می‌آمد. گویی میان اراده‌ی جامعه و ماهیت طبیعی خود آن شیء تنشی در جریان بود. اندیشمندان یونانی یک‌باره با شیئی از نوعی جدید مواجه شده بودند که اهمیتی فوق‌العاده داشت ــ به گواه این‌که مردان بسیاری حاضر بودند جان‌شان را به خطر اندازند تا به آن دست یازند ــ اما ماهیت این شیء معمایی ژرف بود.

همین واژه‌ی «مادی‌گرایی» را در نظر بگیرید. چه معنایی دارد که در فلسفه «مادی‌گرا» باشیم؟ اصلاً «ماده» چه هست؟ معمولاً وقتی از «مواد» حرف می‌زنیم که می‌خواهیم به چیزهایی اشاره کنیم که قصد داریم از آن‌ها چیز دیگری درست کنیم. درخت موجودی زنده است. فقط وقتی تبدیل به «چوب» می‌شود که به هر چیزی فکر کنیم که می‌شود چیزی از آن تراشید. و البته از چوب می‌توانید تقریباً هر چیزی بتراشید. همین در خصوص گِل، شیشه یا فلز نیز صادق است. این‌ها جامد، واقعی و محسوس هستند، اما درعین‌حال انتزاعی هم هستند، چون این قوه را دارند که تبدیل به هر چیز دیگری بشوند؛ یا نه دقیقاً به این صورت: نمی‌توان قطعه‌چوبی را

تبدیل به شیر یا جغد کرد، اما می‌توان آن را تبدیل به تصویر شیر یا جغد کرد ــ می‌توانند تقریباً هر صورت قابل‌تصوری را به خود بگیرند. چنین است که در همه‌ی فلسفه‌های مادی نقداً با تقابل میان شکل و محتوا و جوهر و صورت سروکار داریم؛ تلاقی میان فکر، نشانه، علامت یا الگویی که در ذهنِ خالق است، و کیفیت‌های طبیعی‌ای که این‌ها باید روی‌شان ضرب شوند، ساخته شوند یا به آن‌ها تحمیل شوند، تا به این ترتیب آن فکر، نشانه، علامت یا الگو تبدیل به واقعیت شود.(۷۷) وقتی پای سکه در میان می‌آید، این تلاقی به سطح انتزاعی‌تری نیز ارتقا می‌یابد چون علامتی را که روی سکه هست نمی‌توان مثل الگویی دید که در ذهن شخص سازنده است، بلکه علامت روی سکه نشان توافقی جمعی است. تصاویری که روی سکه‌های یونانی ضرب می‌شدند (شیر در میله‌توس، جغد در آتن) معمولاً علایم خدای شهر بودند، اما درعین‌حال به منزله‌ی پیمانی جمعی نیز به حساب می‌آمدند که شهروندان به واسطه‌ی آن به یکدیگر اطمینان می‌دادند که این سکه‌ها نه‌فقط در پرداخت بدهی‌ها به دولت قابل‌قبول‌اند، بلکه در معنای وسیع‌تر، همگان این سکه‌ها را به ازای هر بدهی‌ای قبول می‌کنند، و بنابراین می‌توان از آن‌ها برای به دست آوردن هر آن چیزی که شخص می‌خواهد استفاده کرد.

مسئله این است که این قدرت جمعی نامحدود نبود. این قدرت در واقع فقط در داخل شهر قابل‌اعمال بود. هر چه از شهر دورتر می‌شدید و به جاهایی می‌رفتید که خشونت و برده‌داری حاکم بود و جنگ جریان داشت ــ جاهایی که اگر حتی فیلسوفان هم به آن مسافرت می‌کردند ممکن بود کارشان به بازار برده‌فروشان بکشد ــ سکه بیش‌تر شبیه به یک قرص فلز قیمتی می‌شد.(۷۸)

می‌توان دید که همه‌ی این اندیشه‌هایی که بر سنت‌های دینی و فلسفی عصر محوری سیطره داشتند و از آن زمان به بعد مردمانی چون بوئه‌سو [مخاطب لینهاردِ مبلّغ] را شگفت‌زده می‌کردند جملگی در ماهیت این نوع جدید پول حک شده بودند؛ جنگ میان روح و گوشت و، سپس، میان اندیشه‌های والا و واقعیت زشت، جنگِ عقلِ منطقی علیه امیال و

انگیزه‌های جسمانیِ سرکش که در برابرش مقاومت می‌کردند، حتی جنگ علیه این فکر که صلح و جامعه چیزهایی نیستند که بی‌مقدمه ظهور کنند، بلکه باید همچون نشانی الاهی که بر سکه‌ای با فلزی معمولی ضرب می‌شود از پیش بر نهاد ماده‌ی طبیعی ما حک شده باشند.

احمقانه است که بگوییم تمامی فلسفه‌ی عصر محوری صرفاً تأملی در خصوص ماهیت ضرب سکه بود، اما فکر می‌کنم حق با سیفورد است که می‌گوید تأمل در خصوص ماهیت سکه نقطه‌ی آغازی تعیین کننده بوده است: یکی از دلایلی که فیلسوفان پیش از سقراط مسائل‌شان را در چارچوب قالب‌های خاصی که دیدیم بیان کردند همین بود. این‌که (مثلاً) پرسیدند ایده‌ها چه هستند؟ آیا صرفاً قراردادهایی جمعی‌اند؟ آیا همان‌طور که افلاطون اصرار داشت، در ساحتی الاهی ورای موجودیت‌های مادی وجود دارند؟ یا در ذهن ما موجودند؟ یا این‌که اذهان ما نیز در نهایت از آن ساحت الاهی غیرمادی سهمی دارند؟ و اگر چنین است رابطه‌ی ذهن‌های ما با بدن‌های‌مان چیست؟

■■■■■

در هند و چین بحث فلسفی شکل‌های دیگری به خود گرفت، اما باز هم مادی‌گرایی نقطه‌ی آغاز بود. ما در هند و چین اندیشه‌های متفکران مادی‌گرا را به واسطه‌ی آثار دشمنان فکری‌شان می‌شناسیم، کسانی مانند شاه پایاسی که دوست داشت با بوداییان و پیروان فلسفه‌ی جِین مناظره کند، و موضعش در بحث‌ها این بود که نفس وجود ندارد، بدن انسان‌ها چیزی جز نوع خاصی از شکل‌بندی هوا، آب، خاک و آتش نیست، آگاهی انسان‌ها نیز حاصل برهم‌کنش متقابل عناصر تشکیل‌دهنده‌شان است، و وقتی بمیریم این عناصر به‌سادگی از هم می‌پاشند.(۷۹) هر چند واضح است که این افکار پیش‌پاافتاده‌اند. حتی ادیان عصر محوری هم اغلب به نحو چشم‌گیری فاقد انبوه نیروهای فوق‌طبیعی‌ای هستند که در ادیان قبل و بعد از آن‌ها دیده‌ایم: بر این معنا بحث‌های ادامه‌داری گواهی می‌دهند در خصوص این‌که آیا مذهب بودا اصلاً نوعی دین است یا نه، چرا که

هر تلقی‌ای از موجود متعالی را رد می‌کند، یا این بحث که آیا توصیه‌های کنفسیوسی در خصوص این که شخص باید به تکریم اجدادش بپردازد صرفاً نوعی تشویق به پروردن مهر فرزندی بوده است یا مبتنی بر این باور که نیاکانِ درگذشته به نحوی از انحا همچنان وجود دارند. همین واقعیت که مجبوریم این سؤال‌ها را بپرسیم خود گویای همه‌چیز است. با وجود این، هم‌زمان چیزهایی که بیش از همه در آن عصر ــ در قالب نهادها ــ دوام آوردند، همان چیزهایی هستند که «ادیان جهانی» می‌نامیم.

چیزی که پس از این می‌بینیم نوع غریبی از حرکت رفت‌وبرگشت و حمله و عقب‌نشینی است، که از طریق آن بازار، دولت، جنگ و دین پیوسته به هم می‌آمیزند و از هم جدا می‌شوند. بگذارید تا جایی که می‌توانم خلاصه بیانش کنم:

۱. ظاهراً بازارها اول‌بار، دست‌کم در خاور نزدیک، در مقام عوارض جانبی نظام دیوانی حکومت ظهور کردند. بااین‌حال در طول زمان منطق بازار به روابط نظامی گره خورد، و در آن‌جا تقریباً از منطق مزدورگیری نظامی در عصر محوری تفکیک‌ناپذیر شد، و سپس، در نهایت، این منطق بر خود حکومت نیز غالب شد و هدفش را تعیین کرد.

۲. در نتیجه‌ی همین غلبه است که می‌بینیم همه‌جا مجتمع‌های نظامی برده‌داری ضرب سکه ظهور می‌کنند، همچنین شاهد تولد فلسفه‌های مادی‌گرا هستیم. در واقع این فلسفه‌ها به هر دو معنای این اصطلاح مادی‌گرا هستند: به این معنا که جهانی ساخته‌شده از نیروهای مادی و نه ساخته‌شده از نیروهای الاهی را پیشِ روی خود مجسم می‌کنند؛ و نیز به این معنا که در چنین جهانی غایت وجود انسان را انباشتن ثروت مادی می‌بینند و اندیشه‌هایی چون اخلاقمندی و عدالت را ابزارهایی می‌دانند که برای ارضای توده‌ها طراحی شده‌اند.

۳. همچنین در همه‌جا فیلسوفانی را می‌بینیم که به این موضوع واکنش نشان می‌دهند و اندیشه‌هایی را در خصوص انسانیت و نفس می‌پرورند و تلاش می‌کنند مبانی جدیدی برای اخلاق بیابند.

۴. همه‌جـا برخـی از ایـن فیلسـوفان بـا جنبش‌های اجتماعـی‌ای هم‌دلی می‌کنند که ناگزیر در برابر این نخبگان جدید، که فوق‌العاده خشن و کلبی هستند، شکل گرفته‌اند. حاصل این امر چیزی بود که در تاریخ بشـر جدید به شـمار می‌آمـد: جنبش‌های مردمـی‌ای که درعین‌حال جنبش‌های فکری نیز بودند، و فرض‌شان این بود که اگر بخواهند با ترتیبات قدرت موجود مخالفت کنند، باید این کار را به نام نظریه‌ای در خصوص ماهیت واقعیت صورت دهند.

۵. این جنبش‌ها در همه‌جا پیش و بیش از هر چیز جنبش صلح‌خواهی بودنـد؛ بـه ایـن معنا که تلقـی جدید از خشـونت را، خصوصاً جنگ تهاجمی را، به عنوان مبنای سیاست نفی می‌کردند.

۶. همچنین به نظر می‌آید که در همه‌جا در آغاز انگیزه‌ای برای استفاده از ابزارهـای فکـری جدیدی کـه بازارهای غیرشـخصی فراهم آورده بودند وجود داشـته اسـت و سـعی داشـته‌اند با اسـتفاده از این ابزارها مبانی جدیدی برای اخلاق ترتیب دهند، و همه‌جا نیز چنین مبانی‌ای پدید آورده‌اند. مکتب مو، با تلقی‌اش در خصوص سـود اجتماعی، دوران شـکوفایی کوتاهی داشـت و سـپس از میان رفت. این مکتب جای خود را به مکتب کنفسیوس داد که چنین تلقی‌هایی را اکیداً رد می‌کرد. پیش از این دیدیم که از نو تخیل کردن مسئولیت اخلاقی براسـاس بدهی ــ محرکی که هم در هند و هم در یونان پدید آمد ــ درحالی‌که بنا به شـرایط اقتصادی مفروض جدید ناگزیر بود، ظاهراً همه‌جـا به‌یکسـان رضایت‌بخش از آب درنیامـد.(۸۰) محرک قوی‌تر تصـور کـردن جهانـی بـود کـه در آن بدهـی ــ و به همـراه آن همه‌ی پیوندهای دنیوی‌اش ــ می‌توانست کاملاً نابود شود؛ جهانی که در آن پیوندهای اجتماعی به صورت نوعی اسارت تصور می‌شدند، درست همان‌طور که بدن را نیز زندان تصور می‌کردند.

۷. رویکـرد حاکمـان در عصـر محـوری به‌تدریـج عوض شـد. در آغاز از سـر بلاتکلیفی در قبال جنبش‌های فلسـفی و دینی جدید تسـاهل بـه خـرج می‌دادنـد، درحالی‌کـه محرمانـه روایت‌هایـی از سیاسـت

واقع‌نگر کلبی‌مسلک را پذیرفته بودند. اما شهرها و ایالت‌های متخاصم با امپراتوری‌های بزرگ جایگزین شدند، و خصوصاً وقتی این امپراتوری‌ها رفته‌رفته به انتهای کشورگشایی‌های خود رسیدند و مجتمع‌های نظامی برده‌داری ضرب سکه دچار بحران شدند، همه‌چیز عوض شد. در هند، آشوکا کوشید سلطنت خود را از نو بر مذهب بودا استوار کند؛ در روم، کنستانتین مسیحی شد؛ در چین، ووتی (۸۷ ـ ۱۵۷ پ‌م)، امپراتور سلسله‌ی هان که با بحران مالی و نظامی مشابهی روبه‌رو شده بود، مکتب کنفسیوس را به عنوان فلسفه‌ی دولتی پذیرفت. از میان این سه فقط ووتی در نهایت موفق بود؛ امپراتوری چین در شکل‌های گوناگون حدود دوهزار سال دوام آورد و در طول این مدت نیز مکتب کنفسیوس همواره ایدئولوژی رسمی بود. در مورد کنستانتین، امپراتوری غربی روم فروپاشید، اما کلیسای رومی دوام آورد. می‌توان گفت برنامه‌ی آشوکا از همه ناموفق‌تر بود. نه‌فقط امپراتوری‌اش فروپاشید و مجموعه‌ی بی‌پایانی از حکومت‌های ضعیف‌تری جانشینش شدند که معمولاً حکومت‌هایی تکه‌تکه بودند، بلکه مذهب بودا نیز عمدتاً از جایی که زمانی قلمروش بود رانده شد، گرچه با قوت بیش‌تری در چین، نپال، تبت، سریلانکا، کره، ژاپن و بیش‌تر آسیای جنوب‌شرقی مستقر شد.

۸. تأثیر نهایی نوعی تفکیک ایده‌آل میان ساحت‌های فعالیت انسانی بود که تا امروز دوام آورده است: از یک سو بازار، از سوی دیگر دین. به بیانی اجمالی، اگر کسی ساحتی اجتماعی را صرفاً به کسب خودخواهانه‌ی اشیای مادی تخصیص دهد، تقریباً به‌ناچار خیلی زود کسی پیدا می‌شود که در مقابلش ساحت دیگری را مطرح می‌کند که از آن موضع، از نقطه‌نظر ارزش‌های غایی، موعظه خواهد کرد که امور مادی بی‌اهمیت‌اند، و پیروی از نفس ــ یا حتی خود نفس ــ ناشی از توهم است، و این که دادن بهتر از گرفتن است. از هر چه بگذریم، این واقعاً مهم است که همه‌ی دین‌های عصر محوری بر اهمیت نیکوکاری تأکید داشته‌اند؛ مفهومی که پیش از آن تقریباً

وجود نداشت. حرص محض و سخاوت محض نیز مفاهیم مکمل نیکوکاری هستند؛ هیچ کدام بدون دیگری قابل‌تصور نیست؛ هر دوی این مفاهیم فقط می‌توانند در زمینه‌ی نهادینی بروز کنند که در آن بر چنین رفتار خالص و راسخی تأکید شده باشد؛ و به نظر می‌آید که هر دو نیز در کنار هم در جاهایی ظهور کردند که پول نقدِ غیرشخصی و مادی نیز بر صحنه ظاهر شده بود.

به همین ترتیب در خصوص جنبش‌های دینی خیلی راحت است که واقعیت‌گریز بنامیم‌شان و تکلیف‌مان را با آن‌ها به این نحو روشن کنیم و بگوییم این جنبش‌ها به قربانیان امپراتوری‌های عصر محوری وعده‌ی رهایی در جهان دیگر می‌دادند تا به قبول نصیب خود در این دنیا راضی‌شان کنند، و ثروتمندان را متقاعد کنند که تنها چیزی که مدیون فقرا هستند همان بخشش‌های نیکوکارانه‌ی گاه‌به‌گاه است. اغلب اندیشمندان ریشه‌نگر با این جنبش‌ها به همین نحو تعیین‌تکلیف می‌کنند. مطمئناً این که خود حکومت‌ها در نهایت از سر رغبت پذیرای این ادیان شدند ظاهراً می‌تواند چنین نتیجه‌گیری‌ای را هم تأیید کند. اما موضوع قدری پیچیده‌تر است. پیش از هر چیز باید نکته‌ای در خصوص واقع‌گریزی بگویم. قیام‌های مردمی در جهان باستان معمولاً به قتل‌عام شورشیان منجر می‌شدند. همان‌طور که تاکنون گفته‌ام، گریز واقعی، از طریق هجرت یا فرار دسته‌جمعی، از قدیمی‌ترین زمان‌هایی که می‌شناسیم همواره مؤثرترین واکنش به وضعیت ستم‌کارانه بوده است. وقتی فرار واقعی ممکن نیست، دهقان ستم‌دیده چه باید بکند؟ بنشیند و غرق در فکر مصیبت خود شود؟ ادیانی که جهان آخرت را وعده می‌دهند حداقل نیم‌نگاهی به بدیلی ریشه‌ای داشتند. آن‌ها اغلب این امکان را برای مردم فراهم می‌کردند که جهان‌های دیگری، فضاهای آزادشده‌ای از انواع گوناگون، در دل همین جهان بسازند. مطمئناً این نکته‌ی مهمی است که در جهان باستان تنها گروهی که موفق به امحای برده‌داری شد فرقه‌ی دینی اسنیون بود ــ آن‌ها این کار را به نحوی مؤثر با کناره‌جویی از نظم غالب اجتماعی و ساختن جماعت‌های آرمانی خود صورت دادند.(۸۱) یا مثالی کوچک‌تر اما

پایدارتر: دولت‌شهرهای دموکراتیک شمال هند همگی در نهایت توسط امپراتوری‌ها مضمحل شدند (کوتلیه نصایح مفصلی در خصوص نحوه‌ی نابود کردن ساختارهای دموکراتیک دارد)، اما بودا به سازمان دموکراتیک مجامع عمومی این دولت‌ها ارج می‌نهاد و آن را به عنوان الگوی پیروان خود برگزید.(۸۲) دیرهای بودایی کماکان «سانگا» خوانده می‌شوند، یعنی به نام باستانی همین جمهوری‌ها، و هنوز هم تا به امروز با همان روند رسیدن به اجماع کار می‌کنند و در خود نوعی آرمان دموکراتیک برابری‌خواه را حفظ کرده‌اند که اگر نبودند، مطمئناً به‌تمامی به فراموشی سپرده شده بود.

نهایت این که دستاوردهای تاریخی گسترده‌تر این جنبش‌ها به‌واقع بی‌اهمیت نیستند. همین که این جنبش‌ها به راه افتادند اوضاع تغییر کرد. از بی‌رحمی جنگ‌ها و از تکرارشان کاسته شد. برده‌داری در مقام یک نهاد افول کرد، تا جایی که در قرون وسطی، در سرتاسر اوراسیا ناچیز یا حتی نابود شد. همچنین در همه‌جا مقامات دینی به‌جد به صحبت در خصوص جابه‌جایی‌های اجتماعی پرداختند که ناشی از بدهی بود.

فصل ده
قرون وسطی
(۶۰۰ ـ ۱۴۵۰)

ثروت مصنوع شامل چیزهایی می‌شود که فی‌نفسه هیچ نیاز طبیعی بشری را برآورده نمی‌کند، مثل پول که اختراعی انسانی است.

توماس آکویناس قدیس

اگر عصر محوری شاهد ظهور آرمان‌های مکمل بازارِ کالایی و ادیان جهان‌شمول در دنیا بود، قرون وسطی دوره‌ای بود که در آن این دو در یکدیگر ادغام شدند.

این دوران در همه‌جا با فروپاشی امپراتوری‌ها آغاز شد. در نهایت دولت‌های جدیدی شکل گرفتند، اما در این دولت‌ها پیوند میان جنگ، شمش و بردگی شکسته شده بود؛ نبرد و فتح و ثروت‌اندوزی از این راه‌ها، به عنوان هدفی فی‌نفسه، دیگر غایت کل حیات سیاسی شمرده نمی‌شدند. هم‌زمان زندگی اقتصادی، از راهبری تجارت بین‌المللی بگیر تا سازمان‌دهی بازارهای محلی، تحت نفوذ مقرراتی که مقامات مذهبی وضع می‌کردند رو به افول گذاشت. یکی از نتایج این امر برآمدن جنبشی همه‌گیر برای مهار یا حتی منع وام دادن‌های استثمارگرانه بود. نتیجه‌ی دیگر این بود که در سراسر اوراسیا بازگشتی به پول مجازی اعتباری صورت گرفت.

واقعیت این است که عادت نداریم به این شیوه راجع‌به قرون وسطی فکر کنیم. چون به زعم اکثر ما «قرون‌وسطایی» معادل خرافی، بی‌مدارا و

سرکوبگر است. با وجود این، قرون وسطی برای اکثر ساکنان زمین در آن دوران به معنای بهبودی فوق‌العاده‌ی اوضاع پس از شرایط وحشت‌انگیز عصر محوری بود.

یکی از دلایل فهم معوج ما این است که عادت کرده‌ایم فکر کنیم قرون وسطی همان چیزی بود که در وهله‌ی اول در اروپای غربی رخ داد، یعنی در قلمروهایی که در آغاز جز حواشی مرزی امپراتوری روم نبودند. بنا بر تلقی معمول، با سقوط امپراتوری روم بخش بزرگی از شهرها خالی از سکنه شدند و اقتصاد «به تهاتر برگشت» و دست‌کم پنج قرن طول کشید که وضع از این جهت بهبود یابد. در صورتی که حتی در خصوص اروپا نیز، چنان که قبلاً گفتم، این داوری مبتنی بر مجموعه‌ای از فرض‌های بررسی‌نشده است که به محض این که به‌جد مورد مداقه قرار گیرند اعتبارشان متزلزل می‌شود. یکی از عمده‌ترین این فرض‌ها این فکر است که فقدان سکه به معنای فقدان پول است. حقیقت این است که فروپاشی دستگاه جنگی روم به معنای از گردش افتادن سکه‌های رومی نیز بود، و سکه‌های کمی که درون قلمروِ پادشاهی گوت‌ها و فرانک‌ها تولید می‌شدند، یعنی پادشاهی‌هایی که خود را بر ویرانه‌های امپراتوری کهن ساختند، تا حد زیادی ماهیتاً پول‌های بی‌پشتوانه بودند.(۱) با وجود این، اگر بر «مجموعه‌ی قوانین بربری» نظری بیفکنیم، متوجه می‌شویم که حتی در دوران اوج «عصر ظلمت» [تعبیری برای قرون وسطی]، مردم وقتی به محاسبات مربوط به نرخ سود، قرارداد و وام می‌پرداختند حساب خود را با دقت براساس پول رومی نگه می‌داشتند. همچنین، شهرها تهی شدند و بسیاری آن‌ها را ترک کردند، اما حتی همین امر هم از طرفی مایه‌ی خیر بود. مطمئناً تأثیر مصیبت‌باری بر سواد داشت؛ اما باید به یاد داشته باشیم که شهرهای باستانی فقط با مکیدن منابع از حومه‌ی خود می‌توانستند دوام بیاورند. مثلاً منطقه‌ی گُل در روم متشکل از شبکه‌ای از شهرها بود که با جاده‌های مشهور رومی به یکدیگر و به مزارع بی‌پایانی که به دست بردگان کشت می‌شدند و در تملک نجبای شهری قرار داشتند متصل بودند.(۲) حدوداً بعد از ۴۰۰ میلادی، جمعیت شهرها اساساً کاهش یافت،

اما مزارع برده‌داران نیز از میان رفتند. در قرونی که در پی آمدند بسیاری از این مزارع با املاک اربابی، کلیساها و حتی قصرها جایگزین شدند؛ قصرهایی که ارباب‌های محلی جدید مستقر در آن‌ها مالیات خود را از کشاورزان اطراف می‌گرفتند. اما لازم است حساب کنیم: چون بهره‌وری کشاورزی قرون‌وسطایی کم‌تر از بهره‌وری کشاورزی باستان نبود (در واقع به‌سرعت بهره‌ورتر از آن هم شد)، میزان کاری که برای غذا دادن به جمعی از جنگجویان قصر و آدم‌های کلیسا لازم بود به‌هیچ‌وجه با کاری که برای تأمین غذای شهرها لازم بود قابل‌قیاس نبود. هر قدر هم که سرف‌های قرون‌وسطایی ممکن است ستم‌دیده بوده باشند، رنجی که می‌بردند به‌هیچ‌وجه قابل‌قیاس با همتایان‌شان در عصر محوری نبود.

دیگر این که وقتی می‌توان قرون وسطی را به بهترین وجه دید که ببینیم آغاز آن نه از اروپا بلکه از هند و چین در میانه‌ی سال‌های ۴۰۰ تا ۶۰۰ میلادی بود و سپس با پیشرفت اسلام به بیش‌تر نیمه‌ی غربی اوراسیا رسید. قرون وسطی در حقیقت چهارصد سال پس از آغاز در هند و چین به اروپا رسید. بیایید داستان خود را از هند آغاز کنیم.

هند قرون وسطی
(گریز به دلِ سلسله‌مراتب)

بحث‌مان در خصوص هند را با پذیرش مذهب بودا از سوی آشوکا رها کردم، اما اشاره کردم که در نهایت کشتی برنامه‌ی او به گل نشست. نه امپراتوری‌اش دوام آورد و نه دستگاه مذهبی‌اش. اما بااین‌حال زمان زیادی گذشت تا شکستش آشکار شود. مائوری‌ها نماینده‌ی نقطه‌ی اوج امپراتوری‌های هند بودند. هند در پانصد سال بعدی شاهد توالی پادشاهی‌هایی بود که اکثرشان به‌قوت از مذهب بودا حمایت کردند. استوپاها و سانگاها [= دیرها] همه‌جا بنا شدند، اما دولت‌هایی که حامی آن‌ها بودند ضعیف و ضعیف‌تر می‌شدند؛ ارتش‌های متمرکز منحل شدند؛

رفته‌رفته به جای این که به سربازان حقوق پرداخت شود، به آن‌ها نیز همانند مقامات دیوانی بخشی از درآمد زمین‌ها را تخصیص دادند. در نتیجه، شمار سکه‌های در گردش به طور پیوسته رو به کاهش گذاشت.(۳) این‌جا نیز آغاز قرون وسطی شاهد اضمحلال شهرها بود: درحالی که مگاستنس، سفیر یونان، شهر پاتنا، پایتخت آشوکا، را به عنوان بزرگ‌ترین شهر جهان وصف می‌کند، مسافران عرب و چینی قرون وسطی هند را چونان سرزمین روستاهای کوچک بی‌پایان وصف کرده‌اند.

در نتیجه، بسیاری از مورخان در خصوص هند، مانند اروپا، به این نتیجه رسیده‌اند که از فروپاشی اقتصاد پولی و از تبدیل شدن تجارت به «بازگشت به تهاتر» بنویسند. در این‌جا نیز به نظر می‌رسد که چنین نتیجه‌گیری‌ای به‌وضوح نادرست است. چیزی که از میان رفت ابزارهای نظامی برای استثمار روستاییان بود. در واقع کتاب‌های شرعیات هندو که در آن زمان نوشته شده‌اند نشان از افزایش توجه به ترتیبات اعتباری دارند، و زبانی که در آن‌ها به کار رفته زبان پیچیده‌ی ضمانت‌ها، وثیقه‌ها، وام‌ها، بَروات و بهره‌های مرکب است.(۴) کافی است نگاه کنیم که مؤسسات بودایی، که طی این قرون در سرتاسر هند سر برمی‌آوردند، چگونه تأسیس شدند. درحالی که راهبان اولیه‌ی بودایی سائلانی دوره‌گرد بودند و چیزی بیش از کشکول گدایی خود نداشتند، دیرهای اوایل قرون وسطای بوداییان اغلب ساختمان‌هایی باشکوه بودند که خزانه‌های بزرگی هم داشتند. با وجود این، علی‌الاصول عملکرد اقتصادی‌شان تقریباً به‌تمامی براساس اعتبار بود.

ابداع کلیدی در این حوزه اختراع چیزی بود که «وقف دائمی» یا «خزانه‌ی لایزال» خوانده می‌شد. مثلاً حامی غیرراهبی می‌خواست به دیر محل خود کمکی کند. به جای این که برای مراسمی خاص چند شمع هدیه دهد یا خدمتکارش را بگمارد که زمین دیر را پاکیزه کند، قدری پول ــ یا چیزی که ارزش پولی قابل‌توجهی داشت ــ فراهم می‌کرد و به اسم دیر وام می‌داد و بهره‌ی سالیانه‌ی پانزده‌درصدی می‌گرفت. بهره‌ای که از این پول حاصل می‌شد برای همان مقصود خاص کنار گذاشته می‌شد.(۵) کتیبه‌ای که از دیر بزرگ سانچی کشف شده و متعلق به حدود سال ۴۵۰ میلادی

است تصویر قابل‌توجهی به دست می‌دهد. زنی به نام هاریسوامینی مبلغ نسبتاً ناچیز دوازده دینار را به «انجمن شریف راهبان»(۶) وقف کرده است. متن کتیبه به‌دقت تجویز می‌کند که این درآمد چگونه باید تقسیم شود: سود پنج دینار آن باید برای تهیه‌ی غذای روزانه‌ی پنج راهب گوناگون تخصیص یابد، سود سه دینار دیگر باید به یاد والدین هاریسوامینی برای هزینه‌ی روشنایی سه چراغ مجاور مجسمه‌ی بودا صرف شود، و از این قبیل. مکتوب مذکور با این قول پایان می‌یابد که این پول وقف مدام است، «و سند آن بر سنگ حک شده است که تا ماه و خورشید باقی‌اند باقی بماند»: چون سرمایه هیچ‌وقت مصرف نمی‌شد، این هدیه برای همیشه دوام می‌آورد.(۷)

برخی از این وام‌ها به افراد داده می‌شدند و برخی وام‌های تجاری بودند که به «صنف بامبوکاران، صنف سازندگان ظروف برنجی و صنف کوزه‌گران» یا به انجمن‌های روستایی داده می‌شدند.(۸) ناچاریم فرض کنیم که در بسیاری از این موارد پولی که از آن صحبت می‌شود واحد محاسبه است: چیزی که در حقیقت مبادله می‌شد احشام، چرم، ابریشم، میوه و همه‌ی دیگر کالاهایی بودند که نرخ سود مناسب‌شان به‌دقت در مجموعه‌قوانین آن زمان ثبت شده بود. با وجود این، مقادیر فراوانی طلا به خزانه‌ی دیرها سرازیر می‌شد. وقتی سکه‌ها از گردش افتادند، فلزشان از میان برداشته نشد. در قرون وسطی ــ ظاهراً در سرتاسر اوراسیا ــ بخش اعظم فلز به مؤسسات مذهبی رسید، یعنی به کلیساها، دیرها و معابد، چه به شکلی که در خزانه‌ها ذخیره شد و چه قالب گرفته‌شده در شکل شمایل‌ها، محراب‌ها یا ابزارهای مقدس. بیش از هر چیز، این فلزات قیمتی به شکل شمایل خدایان درآمدند. در نتیجه حاکمانی که می‌کوشیدند نظام ضرب سکه‌ای همانند نظام‌های عصر محوری را دوباره به راه بیندازند ــ تقریباً همیشه به قصد تأمین هزینه‌های توسعه‌طلبی نظامی‌شان ــ اغلب مجبور بودند به نحوی آگاهانه به منظور پیش‌بُرد این کار سیاست‌های ضدمذهبی اتخاذ کنند. شاید مشهورترین چنین حاکمانی هارشا بود که از ۱۰۸۹ تا ۱۱۰۱ میلادی بر کشمیر حکومت می‌کرد و گفته‌اند مقامی نصب کرده

بود که آن را «سرپرست نابود کردن خدایان» می‌خواندند. بنا به تواریخ متأخر، هارشا راهبان جذامی‌ای را استخدام کرده بود که به طور منظم به شمایل‌های خدایان با ادرار و تغوط کردن بر آنان بی‌حرمتی کنند تا قدرت این شمایل‌ها را به این طریق بگیرند و بعد آن‌ها را بشکنند و ذوب کنند.(۹) گفته‌اند که هارشا بیش از چهارهزار بنای بودایی را تخریب کرد؛ تا این‌که سرانجام به او خیانت کردند و کُشتندش تا آخرین فرد از سلسله‌اش باشد ــ و سرنوشت تیره‌اش را تا مدت‌ها همچون عبرتی نقل می‌کردند تا معلوم شود کسانی که می‌خواهند راه‌ورسم کهن را زنده کنند کارشان ممکن است به کجا بکشد.

بخش بزرگی از طلای باقی‌مانده در قالب اشیای قدسی بود و در اماکن مقدس نگه‌داری می‌شد ــ گرچه هر چه بیش‌تر می‌گذشت در هند این مکان‌های قدسی بیش‌تر هندویی بودند و نه بودایی. چیزی که امروزه به عنوان روستای سنتی هندو می‌شناسیم تا حد زیادی مخلوق اوایل قرون وسطی بوده است. دقیقاً نمی‌دانیم که این امر چه‌طور اتفاق افتاد. درحالی‌که پادشاهی‌ها پیوسته سقوط و ظهور می‌کردند، جهانی که این شاهان و امیران در آن ساکن بودند بیش‌ازپیش از جهانی که بیش‌تر مردم زندگی روزمره‌شان را در آن می‌گذراندند دور می‌شد. مثلاً طی بیش‌تر دورانی که از پس سقوط امپراتوری مائوری آمد، بیش‌تر هند تحت حکومت بیگانگان بود.(۱۰) ظاهراً این فاصله‌ی فزاینده به برهمنان محلی امکان داد تا بر مبنای اصولی اکیداً سلسله‌مراتبی دست به بازسازی جوامع ــ بیش‌ازپیش روستایی ــ بزنند.

برهمنان افزون از هر چیزی، این کار را با به دست گرفتن رکن قانون‌گذار حکومت پیش بردند. کتاب‌های شرعیات دارماشاسترا، که دبیران برهمن از حدود ۲۰۰ پیش از میلاد تا ۴۰۰ میلادی نوشتند، فهم خوبی از دیدگاه نوین در خصوص جامعه به دست می‌دهد. در کتاب‌های دارماشاسترا اندیشه‌های قدیمی‌ای چون تلقی از بدهی به خدایان، حکیمان و نیاکان احیا شد ــ اما این‌بار بستانکاران مشخصاً فقط برهمنان بودند، یعنی کسانی با این وظیفه و امتیاز که به نمایندگی از انسان‌ها در برابر تمامی

نیروهای اداره‌کننده‌ی گیتی بایستند.(۱۱) اعضای طبقات پایین به‌هیچ‌وجه به آموزش دسترسی نداشتند و کاملاً از آموختن منع می‌شدند: برای مثال، کتاب شرعیات مانو مقرر می‌کند که شودره‌ها (پایین‌ترین طبقه که کارشان باید کشاورزی و ساخت وسایل مادی باشد) اگر به قرائت متون شرعیات یا متون مقدس دیگر گوش دهند باید در گوش‌های‌شان سُرب مذاب ریخت؛ اگر چنین گناهی را باز تکرار کنند، باید زبان‌شان را برید.(۱۲) برهمنان درعین‌حال که با شدت مراقب حفظ امتیازات‌شان بودند، برخی وجوه مذاهب بودایی و جِین را نیز اقتباس می‌کردند که زمانی وجوهی براندازانه به شمار می‌آمد؛ مانند کارما، تناسخ و آهیمسا. از برهمنان انتظار می‌رفت که از هر نوع خشونت جسمانی پرهیز کنند و حتی گیاه‌خوار شوند. برهمنان در ائتلاف با کاست جنگجوی قدیم توانستند بیش‌تر زمین‌های روستاهای باستانی را به اسم خود کنند. صنعتگران و پیشه‌ورانی که از شهرهای در حال ویرانی گریخته بودند اغلب متقاضی پناه گرفتن در روستاها بودند و به‌تدریج تبدیل به کاستی فرودست شدند. حاصل این روند شکل‌گیری نظام‌های پیچیده‌ی قیمومت محلی در روستاها بود ــ موسوم به نظام‌های «جاجمانی» ــ که در آن‌ها پناهندگان به کاست‌های زمین‌دار خدمت می‌کردند؛ کاست‌هایی که اعضای‌شان بسیاری از نقش‌هایی را که زمانی به عهده‌ی دولت بود از آنِ خود کرده بودند و امنیت و قضاوت را هم بر عهده گرفته بودند، و از صاحبان مشاغل حق کسب می‌گرفتند ــ اما درعین‌حال جوامع محلی را در مقابل نمایندگان واقعی پادشاهان نیز حمایت می‌کردند.(۱۳)

کارکرد اخیر تعیین‌کننده است. خارجیانی که بعدها از روستاهای هندی دیدن کردند از دیدن خودکفایی روستای سنتی هندی حیرت‌زده می‌شدند؛ روستاهایی با نظامی پیچیده برای کاست‌های مالک زمین، کشاورزان و «کاست‌های خدمتکار»ی چون سلمانی‌ها، آهنگران، دباغان، طبالان و شویندگان، که همگی حول نظمی سلسله‌مراتبی سامان گرفته بودند و هر یک سهم منحصر به خود را برای برآوردن ملزومات جامعه‌ی کوچکش ادا می‌کرد، و همه‌ی این کارها تماماً بدون استفاده از پول فلزی

انجام می‌شد. کسانی که به موقعیت کاست‌های پایین شودره و نجس‌ها فروافتاده بودند بختی جز این نداشتند که موقعیت فرودست خود را بپذیرند، زیرا مطالبات تحمیلی اربابان محلی در این وضع نیز باز با مطالبات مشابه در حکومت‌های پیشین قابل قیاس نبود ــ حکومت‌هایی که تحت سلطه‌ی آن‌ها روستاییان مجبور بودند پشتیبان شهرهایی با جمعیت‌های میلیونی باشند ــ و چون جامعه‌ی روستایی تبدیل به ابزار مؤثری برای محافظت در برابر دولت و نمایندگانش شده بود که مترصد دست‌اندازی بودند.

ما سازوکاری را که چنین جهانی پدید آورد نمی‌شناسیم، اما نقش بدهی در پیدایش آن مطمئناً بسیار مهم بوده است. فقط همان پیدایش هزاران معبد هندو باید مستلزم ردوبدل شدن صدها هزار، حتی میلیون‌ها، وام بهره‌دار باشد ــ چون خود برهمنان از دادن وام بهره‌دار منع شده بودند اما معابد نه. همچنین می‌توانیم از خلال نخستین کتب قوانین و شرعیات جدید هندو، مانند کتاب شرعیات مانو، ببینیم که چگونه حاکمان محلی در تلاش بودند رسوم کهنی چون اسارت بدهی و بردگی ملکی را با میل‌شان برای تأسیس نظام سلسله‌مراتبی فراگیری آشتی دهند که در آن همگان جایگاه خود را می‌دانند. کتاب مانو به‌دقت بردگان را براساس این که چگونه به بردگی گرفته شده‌اند (بر اثر جنگ، بدهی، خودفروشی...) به هفت گونه‌ی گوناگون تقسیم می‌کند و توضیح می‌دهد که هر یک در چه شرایطی ممکن است آزاد شود؛ اما سپس می‌گوید که شودره‌ها هیچ‌گاه حقیقتاً آزاد نمی‌شوند، چون اصلاً برای خدمت به دیگران خلق شده‌اند.(۱۴) به همین ترتیب، درحالی که قوانین قدیمی‌تر نرخ سود سالانه‌ی ۱۵ درصد را برای وام‌های بهره‌دار، به استثنای وام‌های تجاری،(۱۵) مقرر کرده بودند، قوانین جدید سود را براساس کاست ترتیب داده بودند و معین می‌کردند که می‌توان [ماهانه] حداکثر ۲ درصد از برهمن، ۳ درصد از کشتریه (رزم‌آور)، ۴ درصد از ویشیه (بازرگان) و ۵ درصد از شودره بهره گرفت ــ که تفاوتش از ۲۴ درصد سود سالیانه در یک سوی طیف و سود هنگفت سالیانه ۶۰ درصد سر دیگر طیف است.(۱۶) این قوانین همچنین می‌گویند که بهره‌ی وام را به پنج طریق می‌توان پرداخت، که از این میان مهم‌ترینش

برای ملاحظات ما «بهره‌ی جسمانی» است: یعنی با کار جسمانی در خانه یا مزرعه‌ی وام‌دهنده، که باید تا وقتی اصل وام بازپرداخت شود ادامه یابد. گرچه حتی در این مورد نیز ملاحظات معطوف به کاست چشم‌گیر هستند. هیچ‌کس را نمی‌شد به کار برای فردی از کاست پایین‌تر واداشت؛ به‌علاوه از آن‌جا که بدهی را می‌شد به فرزندان یا حتی نوادگان بدهکار اعمال کرد، عبارت «تا وقتی اصل وام بازپرداخت شود» می‌توانست به معنای زمانی دراز باشد ــ چنان که مورخ هندی، رام شاران شارما، اشاره می‌کند، چنین قیدهایی «ما را به یاد ممارست‌های امروزینی می‌اندازند که بنا به آن‌ها نسل‌های متوالی از خانواده‌ای، در تلاش برای بازپرداخت سود وامی اندک، تبدیل به شخم‌زنان موروثی شده‌اند.»(۱۷)

در حقیقت هند به عنوانِ کشوری شهرت یافته بود که بخش بزرگی از جمعیت کارگر آن در عمل در اسارت بدهی برای ارباب یا وام‌دهنده‌ی دیگری کار می‌کرد. ترتیبات وام دادن در طول زمان از این هم برای وام‌دهنده‌ها سهل‌تر شد. وقتی به حدود ۱۰۰۰ میلادی می‌رسیم، کتاب‌های قوانین موانع رباخواری را برای کاست‌های بالای هندو تا حدود زیادی برمی‌دارند. از سوی دیگر ۱۰۰۰ میلادی حدود همان زمانی بود که اسلام به هند وارد شد؛ دینی که مصمم بود رباخواری را از ریشه برکند. به این ترتیب، دست‌کم می‌توانیم بگوییم که این امور هیچ‌وقت بلامعارض نماندند. و حتی شرعیات هندویی آن زمان نیز بسیار انسانی‌تر از تقریباً هر قاعده‌ای بودند که در جهان باستان در این خصوص معمول شد. در کل می‌توان گفت که در این دوران بدهکاران برده نمی‌شدند و شواهد گسترده‌ای از فروش زنان و فرزندان نیز در دست نیست. در واقع برده‌داری گسترده در این زمان دیگر تا حد زیادی در روستاها از میان رفته بود. و اسیران بدهی حتی گروگان هم نبودند؛ بنا به قانون، اسیران بدهی صرفاً سود قراردادی را می‌پرداختند که آزادانه منعقد کرده بودند. بازپرداخت اصل وام ممکن بود نسل‌ها طول بکشد، اما قانون مقرر می‌داشت که حتی اگر این بازپرداخت تمام نشده باشد، خانواده‌ی بدهکار در نسل سوم آزاد می‌شوند.

در این‌جا تنش خاصی وجود دارد که می‌توان آن را نوعی تناقض

به شمار آورد. ترتیبات بدهی و وام به احتمال زیاد نقش قابل‌توجهی در ساختن نظام روستاهای هندی داشته‌اند، اما هیچ‌وقت نمی‌توانستند مبنای ساخته شدن این روستاها باشند. این درست است که بگوییم به یک معنا، همان‌طور که برهمنان رهین خدایان بودند، هر کس دیگری نیز، به معنایی خاص، بدهکار کسانی بود که در طبقه‌ی بالاتر از او بودند. اما به یک معنای دیگر همین اندیشه با توجه به اندیشه‌ی کاست کاملاً برانداخته می‌شد، یعنی اندیشه‌ای که می‌گفت جهان متشکل از سلسله‌مراتب عظیمی است که در آن اقسام گوناگون مردم اساساً دارای ماهیت‌های متفاوتی فرض می‌شوند، مراتب و درجات مابین آن‌ها تا ابد تثبیت شده است، و چون خدمات یا کالاهایی میان مراتب گوناگون این سلسله‌مراتب یا به خدایان منتقل می‌شود، این امر اصلاً بنا بر اصول دادوستد نیست، بلکه (همانند همه‌ی نظام‌های سلسله‌مراتبی) بنا بر سنت و سابقه است. انسان‌شناس فرانسوی، لویی دمون، صاحب این قول مشهور است که در درون نظام کاستی حتی نمی‌توان به‌درستی از «نابرابری» حرف زد، چون استفاده از این عبارت مستلزم آن است که باور داشته باشیم مردم می‌توانند یا باید برابر باشند، درحالی‌که تلقی هندویی به‌تمامی این اندیشه را رد می‌کند.(۱۸) در این تلقی، تصور این‌که مسئولیت‌های آن‌ها در قبال یکدیگر از نوع بدهی است می‌تواند اندیشه‌ای کاملاً براندازانه باشد، چون بدهی بنا به تعریف ترتیبی میان برابرهاست ــ دست‌کم به این معنا که در قرارداد طرف‌های برابری شمرده می‌شوند ــ که می‌تواند و باید بازپرداخت شود.(۱۹)

به لحاظ سیاسی اصلاً فکر خوبی نیست که اول به کسانی بگوییم با ما برابرند و بعد به تحقیر و اهانت آن‌ها بپردازیم. شاید به همین دلیل است که شورش‌های دهقانی از چیاپاسِ مکزیک تا ژاپن مکرراً در پی لغو کامل بدهی‌ها بودند، ولی شورش علیه موارد ساختاری‌تری چون نظام کاستی یا حتی برده‌داری کم‌تر رخ می‌داد.(۲۰) حکومت بریتانیا در هند در مواقعی که می‌خواست از اعمال اسارت بدهی ــ فراسر نظام کاستی ــ به عنوان منبع نظام کار در هند استعماری استفاده کند، دریافت که این امر موجب دردسرش می‌شود. شاید سرنمون شورش‌های مردمی شورش دکن در سال

۱۸۷۵ بود، زمانی که کشاورزان بدهکار قیام کردند که به طور نظام‌مند دفاتر حساب وام‌دهندگان محلی را نابود کنند، معلوم شد احتمال این که اسارت بدهی به عصیان و عمل جمعی بینجامد بسیار بیش‌تر از این است که در نظام مبتنی بر نابرابری محض شورش سر بزند.

چین
مذهب بودا (اقتصادِ بدهی بی‌پایان)

با معیارهای قرون وسطی، مقاومت هند در برابر جاذبه‌ی ادیان بزرگ عصر محوری غیرمعمول بود، اما همان الگوی پایه‌ای را در آن‌جا نیز می‌بینیم: اضمحلال ارتش‌های امپراتوری‌ها و فروپاشی اقتصاد پولی، برآمدن اقتدارهای مذهبی مستقل از دولت، که بیش‌تر مشروعیت مذهبی خود را به واسطه‌ی توانایی‌شان در تنظیم نظام اعتباری در حال ظهور به دست آورده بودند.

می‌توان گفت که چین نماینده‌ی سوی مخالف طیف است. چین تنها جایی بود که تلاش‌های اواخر عصر محوری برای هم‌عنان کردن امپراتوری و دین کاملاً موفق بود. حقیقت این است که در چین نیز همانند همه‌جای دیگر با یک دوره‌ی ابتدایی فروپاشی مواجه‌ایم: پس از سقوط سلسله‌ی هان در حدود ۲۲۰ میلادی، دولت مرکزی از هم گسیخت، شهرها از سکنه خالی شدند، سکه‌ها ناپدید شدند و از همین قبیل اتفاقات رخ داد. اما این امور در چین موقتی بودند. همان‌گونه که مدت‌ها پیش ماکس وبر گفته است، وقتی نظام اداریِ اصالتاً مؤثری بنیاد گذاشته شده باشد، دیگر خلاص شدن از دست آن ناممکن است. و نظام اداری چینی در کارآمدی بی‌نظیر بود. از سقوط امپراتوری خیلی نگذشته بود که نظام کهن از نو ظاهر شد؛ دولتی مرکزی که دبیران کنفسیوسی، که ادبیات کهن آموخته بودند و از طریق نظام آزمون‌های ملی برگزیده شده بودند، اداره‌اش می‌کردند؛ مردانی که در ادارات ملی و محلی که با وسواس سازمان یافته

بودند کار می‌کردند؛ اداراتی که در آن‌ها منابع پولی نیز مانند باقی مسائل اقتصادی به‌دقت زیر نظر بود و تنظیم می‌شد. نظریه‌ی پولی چینیان همواره کارتالیستی بود. این تا حدی اثر مستقیم ابعاد این کشور بود: ابعاد امپراتوری و بازار داخلی آن‌چنان عظیم بود که تجارت خارجی هیچ‌گاه چندان مهم نبود؛ بنابراین کسانی که حکومت را اداره می‌کردند به‌خوبی آگاه بودند که صرفاً با تأکید کردن بر این‌که مالیات باید با فلان چیز مشخص پرداخت شود می‌توانند تقریباً هر چیزی را تبدیل به پول کنند.

دو خطر بزرگی که مقامات را تهدید می‌کردند همیشه یکسان بودند: مردمان کوچ‌نشین شمالی (که مقامات همواره به طور نظام‌مند به آن‌ها رشوه می‌دادند، اما با وجود این هرازچندی به چین هجوم می‌آوردند و بخش‌هایی از آن را تصرف می‌کردند) و ناآرامی‌ها و شورش‌های مردمی. عامل دوم چیزی بود که پیوسته، و با مقیاسی که در هیچ جای دیگری در تاریخ بشر سابقه نداشت، رخ می‌داد. در تاریخ چین دهه‌هایی بوده است که نرخ قیام‌های دهقانی تقریباً ۱٫۸ قیام در ساعت بوده.(۲۱) علاوه‌براین، چنین قیام‌هایی مکرراً موفق می‌شدند. بیش‌ترِ مشهورترین سلسله‌های چینی که حاصل تجاوز بربرها نبودند (یعنی سلسله‌های یوآن و چین)، در اصل برآمده از شورش‌های دهقانی بودند (یعنی سلسله‌های هان، تانگ، سونگ و مینگ). در هیچ جای دیگری در جهان چیزی شبیه این نمی‌بینیم. در نتیجه هنر دولت‌داری چینی در نهایت معطوف به این بود که منابع کافی برای شهرها فراهم کنند تا جمعیت شهری را تغذیه کنند و کوچ‌نشینان را از تهاجم بازدارند، و درعین‌حال موجب نشوند که جمعیت روستایی عصیانگر نیز، چنان که عادت‌شان بود، مسلحانه قیام کنند. به نظر می‌آید ایدئولوژی رسمی کنفسیوسی، که مبتنی بود بر اقتدار پدرسالارانه، فرصت‌های برابر، پیش‌بُرد کشاورزی، مالیات‌های سبک و نظارت دقیق دولت بر تجار، صراحتاً برای برآوردن منافع و ارضای خاطر پدرسالاران روستایی (بالقوه شورشی) طراحی شده است.(۲۲)

دیگر واقعاً لزومی ندارد بیفزاییم که در این شرایط محدود کردن یغماگری رباخواران روستایی ــ که از دوران کهن خانواده‌های کشاورز را

به هلاکت می‌انداختند ـ یکی از دغدغه‌های همیشگی حکومت بود. داستان بخت‌برگشتگی روستاییان چینی داستانی است که مکرر در مکرر شنیده‌ایم: روستاییان چه به دلیل رخداد مصیبت‌های طبیعی و چه به دلیل ضرورت پرداخت هزینه‌های مراسم درگذشت والدین به چنگ وام‌دهندگان استثمارگری می‌افتادند که مترصد وام‌گیرندگان بودند تا مزارع و خانه‌های‌شان را ضبط کنند و مجبورشان کنند برای‌شان کار کنند و در عوضِ سکونت در جایی که زمانی زمین خودشان بود به آن‌ها کرایه بپردازند؛ تهدید شورش این روستاییان بود که حکومت‌های چین را واداشت دست به برنامه‌های اصلاحی چشم‌گیر بزنند. یکی از نخستین برنامه‌ها از این‌دست به شکل کودتایی در سال نُهم میلادی رخ داد، زمانی که مقامی کنفسیوسی به نام وانگ مانگ تخت پادشاهی را تصرف کرد تا (به ادعای خود) بحران بدهی کشورگستر را حل کند. بنا بر اعلامیه‌هایی که در آن زمان منتشر شد، رواج رباخواری باعث شده بود که مالیات مؤثر (یعنی میزان محصول کشاورز که در عمل دیگران می‌گرفتند) از سه درصد به پنجاه درصد برسد.(۲۳) وانگ مانگ در واکنش به این وضع برنامه‌ای برای اصلاح پول رایج، ملی کردن اراضی بزرگ، راه انداختن صنایع دولتی ـ به شمول سیلوهای دولتی ـ طرح ریخت و برده‌داری خصوصی را ممنوع کرد. وانگ مانگ همچنین عاملیتی برای پرداخت وام‌های دولتی تأسیس کرد که به کسانی که توانایی پرداخت هزینه‌های مراسم ختم بستگان‌شان را نداشتند وام‌های بی‌بهره‌ی نودروزه می‌داد، و نیز وام‌هایی با سه درصد سود ماهیانه یا ده درصد نرخ بازپرداخت سالانه برای سرمایه‌گذاری تجاری یا کشاورزی.(۲۴) مورخی یادآور می‌شود که «وانگ با این طراحی مطمئن بود که می‌تواند همه‌ی مبادلات تجاری را زیر نظر خود داشته باشد و بدکرداری رباخواری را برای همیشه از میان می‌برد.»(۲۵)

نیازی به گفتن نیست که رباخواری محو نشد و ادامه‌ی تاریخ چین نیز پُر از ماجراهای مشابه است: نابرابری‌های گسترده و شورش‌های پیامدشان، که برای رسیدگی به آن‌ها هیئت‌های رسمی تحقیق تشکیل می‌شد، بخشودن ناحیه‌ای بدهی‌ها (چه به صورت بخشایش محکومان بدهی، چه به صورت

بخشش همه‌ی وام‌هایی که سودشان از اصل وام بیش‌تر شده بود)، اعطای وام‌های غله‌ی ارزان، کمک برای نجات از قحطی و قانون‌گذاری علیه فروش فرزندان.(۲۶) این‌ها تبدیل به سیاست‌گذاری معمول حکومت‌ها شده بود. این سیاست‌گذاری گاه‌وبی‌گاه موفق از آب درمی‌آمد؛ مسلماً به آرمان‌شهر روستایی برابرخواهانه نمی‌انجامید، اما از بازگشت وسیع شرایط به عصر محوری جلوگیری می‌کرد.

ما به سبب غلبه‌ی پیش‌داوری‌هایی که بازار را پدیداری شبه‌طبیعی می‌داند که خودبه‌خود ظهور کرده است و حکومت را واجد هیچ نقشی جز سرکوب بازار یا دوشیدن از آن نمی‌داند، عادت کرده‌ایم که این نوع مداخلات اداری ــ خصوصاً اعمال انحصار و تنظیمات ــ را به عنوان محدودیت‌های دولت بر «بازار» بشناسیم. مکرر اشاره کرده‌ام که این پیش‌داوری چه اندازه نادرست است، اما چین به طور خاص مثال چشم‌گیری در تأیید نادرستی این باور به دست می‌دهد. دولت کنفسیوسی در چین احتمالاً بزرگ‌ترین و بادوام‌ترین نظام اداری جهان بوده است، اما همین نظام فعالانه مشوق بازار بود، در نتیجه زندگی تجاری در چین به‌سرعت بسیار پیچیده شد و بازارها از هر جای دیگری در جهان بیش‌تر توسعه یافتند.

این به‌رغم آن بود که راست‌کیشی کنفسیوسی به‌وضوح دشمن تجار و حتی خود انگیزه‌ی سود بردن بود. سود تجاری را فقط زمانی مشروع می‌دانستند که می‌شد آن را جبران زحمتی در نظر گرفت که بازرگانان برای انتقال کالاها از یک نقطه به نقطه‌ی دیگر می‌کشیدند، اما به عنوان ثمره‌ی سرمایه‌گذاری به‌هیچ‌وجه مشروعش نمی‌دانستند. معنایش در عمل این بود که کنفسیوسی‌های راست‌کیش حامی بازار اما مخالف سرمایه‌داری بودند.

این هم به نظر غریب می‌آید، چون ما عادت کرده‌ایم که سرمایه‌داری و بازار را یک چیز بدانیم، اما همان‌گونه که مورخ بزرگ فرانسوی، فرنان برودل، نشان داده است، از بسیاری جهات می‌توان این دو را مخالف یکدیگر دانست. درحالی که بازار شیوه‌ی تبادل کالا به واسطه‌ی پول است ــ از لحاظ تاریخی راهی است برای این که کسانی که مثلاً مازاد غله دارند شمع به دست بیاورند و برعکس (به زبان مختصر اقتصادی، ک ـ پ ـ کَ

است؛ کالا ـ پول ـ کالایی دیگر) ــ سرمایه‌داری از نظر برودل پیش و بیش از هر چیز هنر استفاده از پول برای به دست آوردن پول بیش‌تر است (پ ـ ک ـ پ‌َ؛ پول ـ کالا ـ پول بیش‌تر). معمولاً راحت‌ترین راه برای انجام این کار تأسیس نوعی انحصار رسمی یا واقعی است. به این منظور سرمایه‌داران، چه شاهزادگان بازرگان باشند چه بانکداران و چه صاحبان صنایع، بی‌وقفه می‌کوشند با صاحبان اقتدار سیاسی ائتلاف کنند که بتوانند آزادی بازار را محدودتر کنند تا از این راه ایجاد چنین انحصارهایی برای‌شان ساده‌تر شود.(۲۷) از این نقطه‌نظر، چین در بیش‌تر طول تاریخش حد نهایی دولت بازارمحورِ ضدسرمایه‌داری بود.(۲۸) حاکمان چینی، برخلاف امیران اروپایی بعدی، به نحوی نظام‌مند از ائتلاف با سرمایه‌داران بالقوه‌ی چینی (که همیشه وجود داشتند) پرهیز می‌کردند. این حاکمان، همانند مقامات اداریِ خود، سرمایه‌داران را همچون انگل‌های مخرب می‌دیدند؛ گرچه، برخلاف رباخواران، باز هم می‌شد از انگیزه‌های اساساً خودخواهانه و جامعه‌ستیز این انگل‌ها در جهات خاصی به نحو مفید استفاده کرد. به تعبیر کنفسیوسی، بازرگانان مانند سربازان بودند. فرض این بود که کسانی که جذب مشاغل نظامی می‌شوند محرک‌شان عمدتاً عشق به خشونت‌ورزی است. در مقام فرد، نظامیان را آدم‌های خوبی به شمار نمی‌آوردند، اما درعین‌حال وجودشان برای دفاع از مرزها لازم است. به همین ترتیب، محرک بازرگانان نیز حرص است که اساساً غیراخلاقی است؛ با وجود این، اگر تحت نظارت دقیق حکومتی قرار گیرند، می‌توان وادارشان کرد که در خدمت خیر عمومی باشند.(۲۹) مستقل از این‌که راجع‌به این اصول چه بیندیشیم، نتایج‌شان انکارناپذیرند. چین در بیش‌تر طول تاریخش بالاترین معیارهای زندگی در جهان برخوردار بوده است؛ حتی انگلستان هم شاید فقط بعد از ۱۸۲۰ توانست از چین جلو بیفتد، یعنی وقتی که انقلاب صنعتی را پشت‌سر گذاشته بود.(۳۰)

شاید مکتب کنفسیوسی دقیقاً یک دین نباشد؛ معمولاً آن را بیش‌تر نظامی اخلاقی و فلسفی دانسته‌اند. با این حساب چین را هم می‌توان گسستی از الگوی معمول قرون‌وسطایی دانست، یعنی الگویی که مطابق

آن تقریباً در همه‌جا تجارت زیر مهار دین درآمد. اما چین گسستی کامل به شمار نمی‌آید. کافی است در این دوران نقش اقتصادی قابل‌توجه مذهب بودا را در نظر داشته باشیم. مذهب بودا از راه‌های کاروان‌روِ آسیای مرکزی به چین رسید و در نخستین روزهایش عمدتاً دینی بود که بازرگانان از آن پیروی می‌کردند، اما در آشوب‌هایی که از پس سقوط سلسله‌ی هان در ۲۲۰ میلادی برخاست، رفته‌رفته در میان مردم عادی نیز ریشه دواند. سلسله‌های لیانگ (۵۵۷ـ۵۰۲) و تانگ (۹۰۷ـ۶۱۸) شاهد فوران‌های اشتیاق دینی بودند که در آن‌ها هزاران زن و مرد جوان در سراسر چین مزرعه، مغازه و خانواده‌ی خود را رها می‌کردند تا به سلک راهبان بودایی درآیند؛ اوضاعی که در آن بازرگانان یا زمین‌داران بزرگ کل ثروت خود را در گروِ نشر «داما» [= دارمای بودایی] می‌گذاشتند؛ و طرح‌های ساختمانی برای تراشیدن کل یک کوه به قامت مجسمه‌های عظیم بودیساتواها یا بودا اجرا می‌کردند، یا نمایش‌هایی به راه می‌انداختند که راهبان و مؤمنان بودایی طی مراسمی آیینی سرها یا دست‌ها و گاه کل بدن خود را در آتش می‌سوزاندند. در میانه‌ی قرن پنجم میلادی، ده‌ها مورد از چنین خودکشی‌های نمایشی‌ای رخ داد؛ چنان که مورخی گفته است، این آیین‌ها به «مُدروزهای مرگ‌بار» تبدیل شده بودند.(۳۱)

مورخان بر سر تفسیر این اعمال اختلاف دارند. بی‌شک این شورافکنی‌ها بدیل چشم‌گیری در برابر راست‌کیشیِ فضلای موقر کنفسیوسی می‌نهادند، اما این توضیح از شگفتی ماجرا نمی‌کاهد و دست‌کم باید گفت از دینی که بیش از همه بازرگانان مشوقش بودند سر زدن چنین اعمالی انتظار نمی‌رفت. ژاک ژرنه، جامعه‌شناس فرانسوی، می‌نویسد:

> واضح است که این خودکشی‌ها، که بسی معارض اخلاقیات سنتی بودند، به طلب بخشودگی گناهان همگان انجام می‌شدند، تا هم‌زمان هم خدایان را راضی کنند و هم مردمان را. برای انجام این خودکشی‌ها صحنه‌آرایی می‌شد: در قرن پنجم معمولاً توده‌ی هیزمی بر فراز کوهی بر پا می‌داشتند. انتحار در حضور جمعیت بزرگی که مرثیه می‌خواندند و تحفه‌های قیمتی نثار می‌کردند صورت می‌گرفت. مردم از همه‌ی طبقات در کنار یکدیگر به تماشا حاضر می‌شدند.

وقتی آتش فرو می‌نشست، خاکسترِ راهب را جمع می کردند و برای نگه‌داری‌اش استوپایی می‌ساختند و مکان جدیدی برای نیایش درست می‌شد.(۳۲)

تصویر ژرنه از این هزاران جان‌نثار مسیح‌وار اغراق‌آمیز می‌نماید، اما معنای دقیق این انتحارها حتی در همان قرون وسطی نیز روشن نبود و بسیار هم محل مناقشه بود. برخی از معاصران این وقایع آن‌ها را نهایت تحقیر بدن دانسته‌اند؛ برخی دیگر آن را به مثابه‌ی بازشناسی ماهیت توهمی نفس و همه‌ی پیوندهای مادی تفسیر کرده‌اند؛ با وجود این، دیگران آن را همچون نهایت خیرخواهی، به منزله‌ی بخشش چیزی که می‌تواند ارزشمندترین دارایی فرد باشد، یعنی همین موجودیت مادی‌اش، دانسته‌اند؛ همچون قربانی‌ای که قرار است از نثار آن همه‌ی موجودات زنده بهره ببرند؛ احساسی که زندگی‌نامه‌نویسی قرن‌دهمی در قالب این شعر چنینش سروده است:

دادن چیزی که هیچ همتایی ندارد
همانا بهترین صدقات است.
بگذار این بدن آلوده و پُرگناه
به چیزی چون الماس بدل شود.(۳۳)

یعنی بدن تبدیل به چیزی شود که ارزشش ابدی است، سرمایه‌ای می‌شود که می‌تواند تا ابدیت سود دهد.

از آن جهت به این شعر توجه دادم که این بیان احساسات تصویری عالی از مسئله‌ای به دست می‌دهد که به نظر می‌آید برای نخستین‌بار در جهان به واسطه‌ی طرح شدن مفهوم نیکوکاری خالصانه ظهور یافت؛ مفهومی که ظاهراً همواره با ادیان عصر محوری پیوسته بود و موجب طرح معماهای فلسفی لاینحل شد. به نظر نمی‌رسد که در اقتصادهای انسانی کسی توانسته باشد کاری کند که خودخواهی خالصانه یا دگردوستی خالصانه به حساب آید. چنان که در فصل پنج اشاره کردم، عمل بخشیدنِ مطلقاً از سر ازخودگذشتگی همچنین عملی مطلقاً جامعه‌ستیز نیز هست ــ

و بنابراین به‌نوعی هم غیرانسانی است. چنین عملی صرفاً تصویر آینه‌ایِ عمل دزدی یا حتی قتل است؛ از این‌روست که این معنای خاص را به خودکشی می‌دهد که همچون هبه‌ای مطلقاً از سر ازخودگذشتگی فهمیده شود. با وجود این، این همان بابی است که ضرورتاً وقتی گشوده می‌شود که مفهوم «سود» را پرورده باشیم و بعد سعی کنیم متضادش را بفهمیم.

ظاهراً همین تنش بود که حیات اقتصادی مذهب بودایی چینی قرون‌وسطایی را تهدید می‌کرد؛ مذهبی که با وفاداری به خاستگاه‌های بازرگانی خود تمایل شدید به استفاده از زبان بازار را حفظ کرده بود. راهبی می‌نویسد: «ما برکت می‌فروشیم و گناهان خویش را بازمی‌خریم، درست همان‌گونه که تجارت عمل می‌کنند.»(۳۴) این ماجرا هیچ جا به اندازه‌ی مکاتبی چون «مکتب سه مرحله» صدق نمی‌کرد که از مفهوم «بدهیِ کارمایی» استفاده می‌کرد؛ مفهومی حاکی از آن‌که گناهان فرد که از زندگی‌های پیشین جمع شده‌اند مثل بدهی‌ای هستند که باید تسویه شوند. مفهوم بدهیِ کارمایی، که در مذهب بودایی باستانی هند مفهومی غیرمعمول و مبهم بود، در چین حیاتی تازه و قدرتمند گرفت.(۳۵) همان‌طور که یکی از متون مکتب «سه مرحله» بیان می‌کند، همه می‌دانیم که بدهکاران معسر همچون حیوان یا برده یا باززاده خواهند شد؛ اما در واقع همه‌ی ما بدهکار معسر هستیم، چون اگر بخواهیم برای بازپرداخت بدهی‌های دنیوی‌مان پولی فراهم کنیم، لاجرم بدهی‌های جدیدی به بار می‌آوریم، یعنی بدهی‌های معنوی، زیرا به هر ابزاری برای کسب ثروت متوسل شویم به‌ناچار با استثمار، آسیب زدن و رنج وارد کردن به سایر موجودات زنده سروکار خواهد داشت.

برخی که مقامی دارند از اقتدار و قدرت خود استفاده می‌کنند تا قانون را به نفع خویش معوج کنند و بتوانند ثروتی را تصرف کنند. برخی از بازار به مکنتی می‌رسند... ایشان به‌افراط دروغ می‌گویند و فریب می‌دهند و از دیگران بهره می‌برند. و دیگران نیز، که کشاورزان باشند، کوه‌ها و باتلاق‌ها را خشک می‌کنند، مزارع را به آب می‌بندند، گاوآهن و آسیاب به راه می‌اندازند و لانه‌ها و جان‌پناه حیوانات را نابود می‌کنند...

پس هیچ گریزی از واقعیت بدهی‌های گذشته‌مان نداریم، و حتی نمی‌توانیم بدانیم که اگر بخواهیم تک‌تک بدهی‌های گذشته را بپردازیم چند زندگی جداگانه‌ی دیگر لازم داریم.(۳۶)

همان‌طور که ژرنه تذکر می‌دهد، مفهوم زندگی به مثابه‌ی بار بدهی بی‌پایان مطمئناً برای دهقانان چینی هم‌دلی برمی‌انگیخت، چرا که زندگی اغلب‌شان واقعاً در اکثر اوقات به همین گونه بود؛ اما ژرنه همچنان اشاره می‌کند که دهقانان چینی نیز مانند دیگر همتایان‌شان در اسراییل باستان، بر اثر بخشش‌های حکومتی با مفهوم رهایی یک‌باره نیز آشنا بودند. برای نیل به بخشش بدهی‌های موردبحث نیز راهی وجود داشت. کاری که باید می‌کردند این بود که منظماً به «خزانه‌ی لایزال» دِیری صدقه بدهند. به محض این که چنین صدقه‌ای بدهید، هر بدهی‌ای که به کسی در زندگی‌های گذشته‌تان داشته باشید یک‌باره محو می‌شود. نویسنده حتی تمثیل کوتاهی نیز فراهم می‌کند که بی‌شباهت به تمثیل غلام ناسپاس مسیح نیست، اما البته از آن خوش‌بینانه‌تر است. شاید بپرسید که چگونه احتمال دارد هدیه‌ی ناچیز مردی فقیر چنین تأثیر کیهانی‌ای داشته باشد؟

> پاسخ: تمثیلش این است که مردی فقیر زیر بار بدهی هزار رشته‌ی سکه‌ای به دیگری مدیون است. او همواره از این بدهی رنج می‌برد و هر وقت طلبکار می‌خواهد برای گرفتن طلبش بیاید مرد فقیر اندوهگین می‌شود.
>
> او به منزل مرد ثروتمند می‌رود و اعتراف می‌کند که از پس پرداخت بدهی‌اش در موعد مقرر برنمی‌آید و به سبب تقصیرش طلب بخشایش می‌کند، هر چه باشد او فقیر است و منزلتی در زندگانی ندارد. به طلبکار می‌گوید هر روز که سکه‌ای به کف آرد آن را به مرد ثروتمند می‌دهد. مرد محتشم که این را می‌شنود بسیار خشنود می‌شود و تعویق را بر او می‌بخشاید و می‌گوید بدهکار فقیر را به زندان نخواهد انداخت.
>
> صدقه دادن به خزانه‌ی لایزال نیز مانند همین است.(۳۷)

شاید بتوان این را نوعی خرید اقساطی رستگاری خواند؛ اما از تمثیل چنین برمی‌آید که مثل پرداخت سود به ثروتی که قرار است بعداً قرض داده شود، اقساط باید تا ابد پرداخت شوند.

مکاتب دیگر بر بدهی کارمایی تمرکز نداشتند، بلکه بر بدهی شخص بـه والدینـش متمرکز بودند. درحالی که کنفسیوسـی‌ها نظـام اخلاقی خود را بیـش از هـر چیـز بـر مهـر فرزنـدی به پـدران مبتنـی می کردنـد، بوداییان چینـی در درجـه‌ی نخسـت به مادران چشـم داشـتند و بـه مراقبت و رنجی کـه لازمـه‌ی پـرورش، تغذیه و تربیت فرزندان بود. مهر مادر بی‌حد اسـت، ازخودگذشتگی او مطلق است، واقعیت این است که مادران همان گوشت و خون خود را به شیر مبدل می کنند؛ آن‌ها فرزندان‌شان را از تن خود تغذیه می کننـد. بااین‌حـال، بـا این کار امکان می‌دهند که عشـق بی‌منتهای‌شـان قابل‌اندازه گیری دقیق باشـد. نویسـنده‌ای حساب کرد که کودک معمولی در سـه سـال اول زندگـی‌اش حـدوداً ۱۸۰ پِـک (معادل ۱۳۶۸ لیتر) شـیر از مـادر می‌نوشـد و وقتـی بزرگ‌سـال شـود همیـن پایـه‌ی بدهی اوسـت. این رقم به‌سـرعت تبدیل به مبنایی قانونی شـد. بازپرداخت این بدهی شـیری، یـا در حقیقـت بـه طور کلی‌تـر بازپرداخت بدهی فرد به والدینش، آشـکارا غیرممکن بود. نویسنده‌ی بودایی نوشت: «اگر از زمین تا آسمان بیست و هشتم انبوهی از جواهر روی هم انباشته کنی قابل‌قیاس با ارزش بار آوردنت به دسـت والدینت نخواهد بود.»(۳۸) نویسـنده‌ی بودایی دیگری نوشـت: «حتی اگر در طول چهارمیلیارد سال روزی سه‌بار گوشت تن خود را ببُری و به مادرت تقدیم کنی، معادل بازپرداخت یک روز» از آن‌چه مادرت برای تو کرد نخواهد بود.(۳۹)

راه‌حل البته همان راه‌حل قبلی است: اهدای پول به خزانه‌های لایزال. نتیجـه‌ی ایـن امر ایجاد چرخه‌ی پیچیـده‌ای از بدهی‌ها و راه‌هایی رهایی از آن‌ها بود. زندگی آدمی با بدهی شیری غیرقابل‌پرداخت آغاز می‌شود. تنها چیزی که ارزشش با این قابل‌مقایسه است داماست، همان حقیقت بودایی. به این ترتیب شخص می‌تواند با بودایی کردن والدین خود دَینش را به آن‌ها ادا کنـد؛ در حقیقـت حتـی بعد از مرگ هـم می‌توان این کار را کرد؛ یعنی زمانـی کـه مـادرِ درگذشـته‌ی فرد، کـه در زمان حیاتش بودایی نشـده بود، همچون روحی گرسنه کارش به دوزخ می کشد. اگر فرد به اسم مادرش به خزانه‌ی لایزال صدقه بدهد، برای مادرش نیایش می خوانند؛ اثر این نیایش‌ها

به مادر می‌رسد؛ پولی که صدقه داده شده در این مدت تقسیم می‌شود و بخشی از آن به عنوان دست‌گیری به نیازمندان داده می‌شود، به عنوان هدیه‌ی مطلق، اما بخش دیگری از آن، همانند چیزی که در هند دیدیم، به عنوان وام بهره‌دار استفاده می‌شود و برای مقاصد مشخصی در جهت پیش‌بُرد آموزش‌های بودایی و هزینه‌های آیین‌ها و زندگی رهبانان صرف می‌شود.

رویکرد مذهب بودایی چینی به نیکوکاری رویکردی چندلایه بود. جشن‌ها اغلب به صرف مبالغی گزاف می‌انجامیدند و پیروان ثروتمند در سخاوت با یکدیگر هم‌چشمی می‌کردند و اغلب پیش می‌آمد که برخی تمام ثروت خود را با ارابه‌های گاوکِشی حامل میلیون‌ها سکه‌ی رشته‌شده به دیرها هبه کنند؛ نوعی قربانی کردن اقتصادی خویش که مشابه خودکشی نمایشی راهبان بود. کمک‌های‌شان خزانه‌های لایزال را می‌آکند. جزئی از این کمک‌ها در سختی‌ها به نیازمندان داده می‌شد. قسمتی از آن وام داده می‌شد. کار دیگرشان، که چیزی بین کار تجاری و کار خیریه بود، فراهم کردن وام‌هایی بدیل وام‌های قرض‌دهندگان محلی برای دهقانان بود. بیش‌تر دیرها بنگاهی رهنی را سرپرستی می‌کردند که در آن فقرای محل می‌توانستند برخی اشیای قیمتی خود ــ رختی، تختی یا آیینه‌ای ــ را به گرو بگذارند تا گروِ وام کم‌بهره‌ای باشد که از این بنگاه می‌گرفتند.(۴۰) در نهایت هم خود دیر با بخش دیگری از پول تجارت می‌کرد: بخشی از پول که خزانه‌ی روحانی اداره‌ی آن را به تدبیر برادران غیرروحانی می‌سپرد، یا به وام می‌داد یا سرمایه‌گذاری می‌کرد. چون راهبان مجاز به خوردن محصولات مزارع خود نبودند، میوه و غله‌ی به‌دست‌آمده را به بازار عرضه می‌کردند، و به این ترتیب بر درآمد دیر می‌افزودند. برخی از دیرها نه‌فقط با مزارع تجاری بلکه با مجتمع‌های صنعتی احاطه شده بودند، شامل کارگاه‌های روغن‌گیری، آسیاب‌هایی که غلات را آرد می‌کردند، فروشگاه‌ها و خوابگاه‌هایی که اغلب مملو از صدها کارگر گروگان بودند.(۴۱) درعین‌حال خود این خزانه‌ها ــ چنان که ژرنه احتمالاً نخستین محققی باشد که گوشزد کرده است ــ تبدیل به نخستین اشکال واقعی سرمایه‌داری مالی متمرکز در جهان

شـدند. به‌هرحال این خزانه‌ها منابع ثروت متمرکز عظیمی بودند که توسـط آن‌چه به‌واقع شـرکت تجاری دیر بود اداره می‌شـد که پیوسـته به دنبال یافتن فرصت‌های سودآور برای سرمایه‌گذاری بود. این دیرها حتی به حکم اساسی سرمایه‌دارانه‌ی «رشد مدام» نیز باور داشتند؛ خزانه باید مدام توسعه می‌یافت چون بنا بر تعالیم مهایانا، رهایی‌بخشی واقعی تا زمانی که تمامی جهان داما را نپذیرند حاصل نمی‌شود.(۴۲)

ایـن وضعیـت ـ یعنی وجود مجتمع‌های سـرمایه کـه به هیچ‌چیزی جز کسـب سـود بیش‌تر علاقه‌مند نبودند ـ دقیقاً همان وضعیتی بود که سیاست‌گذاری اقتصادی کنفسیوسی در پی ممانعت از آن بود. بااین‌حال مدتی طول کشید تا حکومت‌های چین متوجه این تهدید بشوند. رویکرد حکومـت چیـن بـه دیرهـای بودایـی بی‌ثبـات بود. نخسـت، خصوصـاً در سال‌های پُرآشوب ابتدای قرون وسطی، پذیرای راهبان بودایی شدند؛ حتی بخشش‌های ارضی سخاوتمندانه‌ای به آن‌ها کردند و کارگران محکوم را در اختیارشان گذاشتند تا جنگل‌ها و مرداب‌ها را به کشتزار تبدیل کنند، و برای فعالیت‌های تجاری‌شان معافیت مالیاتی وضع کردند.(۴۳) چند امپراتور به مذهب بودا گرویدند، و درحالی که دیوان و دستگاه اداری راهبان را از خود دور نگه می‌داشت، مذهب بودا خصوصاً در میان زنان درباری و همچنین خواجگان و بسیاری از فرزندان نوخاسته‌ی خاندان‌های ثروتمند محبوبیت یافت. بااین‌حال با گذشـت زمان، مقامات دیگر راهبان بودایی را به چشـم منابع احسان برای روستاییان ندیدند و بیش‌تر آن‌ها را مایه‌ی بالقوه‌ی ویرانی روسـتا یافتند. در سـال ۵۱۱ میلادی فرمانی صادر شـد که راهبان بودایی را محکوم می‌کرد، چون غله‌ای را که قرار بود به مصارف نیکوکارانه برسانند به سود گزافی وام داده بودند و قراردادهای قرض دادن پول را عوض کرده بودند؛ هیئتی از سوی حکومتی مأمور شد حساب‌های‌شان را بررسی کند و تمامی وام‌هایی را که سودشان از اصل وام بیش‌تر شده بود ملغی کند. در سال ۷۱۳ میلادی شاهد صدور فرمان دیگری هستیم که دستور مصادره‌ی سه خزانه‌ی لایزال متعلق به فرقه‌ی سه مرحله را داده است که اعضایش متهم به طرح تقاضاهای فریب‌کارانه شـده بودند.(۴۴) طولی نکشـید که کارزار

حکومتی وسیعی برای سرکوب بوداییان به راه افتاد که در ابتدا محدود به برخی نواحی بود، اما با گذشت زمان به سرتاسر امپراتوری گسترش یافت. طی شدیدترین دور این سرکوب که در سال ۸۴۵ رخ داد، حدود ۴۶۰۰ دیر به همراه مغازه‌ها و کارگاه‌های‌شان ویران شدند، حدود ۲۶۰هزار راهب و راهبه به‌زور خلع ردا و به خانواده‌های‌شان بازگردانده شدند؛ اما درعین‌حال بنا به گزارش‌های حکومتی ۱۵۰هزار رعیتِ معبد هم از اسارت آزاد شدند.

دلایل پشت این سرکوب هر چه بود (و بی‌شک دلایل متعددی در کار بود)، دلیل رسمی همواره یک چیز بود: نیاز به ترمیم منابع پولی. مقامات حکومت به‌تأکید می‌گفتند دیرها چنان گسترش یافته و چنان ثروتمند شده‌اند که چین از فلزات تهی شده است:

> سرکوب بزرگ بوداییان در دوره‌ی سلسله‌ی چو که در فاصله‌ی سال‌های ۵۴۷ و ۵۷۷ به دست امپراتور وو صورت گرفت و در سال‌های ۸۴۲ تا ۸۴۵ به دست امپراتور ووتسونگ انجام شد و در نهایت سرکوبی که در ۹۵۵ رخ داد در وهله‌ی نخست با دلایلی مبنی‌بر احیای اقتصادی توجیه شدند: هر کدام از این سرکوب‌ها برای حکومت امپراتوری فرصتی فراهم کرد تا مس کافی برای ضرب سکه حاصل کند.(۴۵)

یکی از دلایلش این بود که ظاهراً راهبان بودایی به طور نظام‌مند رشته‌های سکه را، اغلب صدها و هزارها در هر نوبت، ذوب می‌کردند تا مجسمه‌های عظیم مسی یا حتی مجسمه‌های مسی زراندود بودا را بسازند؛ و نیز از آن‌ها برای ساخت اشیای مسی دیگری چون زنگ یا ناقوس استفاده می‌کردند یا حتی دست به گزاف‌کاری‌هایی همچون ساخت تالارهای آینه‌کاری یا سقف‌های مسی طلاکاری‌شده می‌زدند. به گزارش هیئت‌های رسمی بررسی نتایج، این کارها به لحاظ اقتصادی مصیبت‌بار بودند: قیمت فلزات بالا می‌رفت، سکه‌ها ناپدید می‌شدند و بازارهای محلی از کار می‌افتادند، حتی روستاییانی که فرزندان‌شان راهب نشده بودند اغلب شدیداً به دیرها بدهکار می‌شدند.

■■■■■

شـاید منطقی به نظر برسـد که مذهب بودایی چینی، که دین بازرگانان بود و سپس محبوبیت عام یافت، به چنین راهی رفته باشد: شاید منطقی به نظر برسد که صاحب الاهیاتی شده باشد که واقعاً مبتنی بر مفهوم بدهی بود، حتی شاید ممارست قربانی کردن مطلق نفس، یا بخشش همه‌چیز، همه‌ی ثروت یا حتی زندگی شخص، که در نهایت به تأمین سرمایه‌ی مالی جمعی می‌انجامید نیز از این دید منطقی به نظر برسد. اما دلیل آن‌که نتایج این امر تا این حد غریب، و چنان مملو از تناقضات به نظر می‌رسـند این اسـت که این‌جا هم با تلاشـی مواجه‌ایم که باز می‌خواهد منطق مبادله را بر مسئله‌ی جاودانگی اعمال کند.

بیایید یکی از موضوعات قبلی کتاب را به یاد آوریم: مبادله، جز در صورتی که فوراً در آن پول پرداخت نشود، به بدهی می‌انجامد. بازپرداخت بدهی‌ها در طول زمان به تأخیر می‌افتند. اگر همه‌ی روابط انسانی را مانند مبادله تصور کنید، تا وقتی که مردم روابط مستمری با یکدیگر داشته باشند، این روابط با گناه و بدهی ممزوج می‌شوند. تنها راه خلاصی الغای بدهی اسـت، امـا بـه ایـن ترتیب روابـط اجتماعی نیز از میـان می‌روند. اینِ مقصد کامـلاً بـا مذهب بودا سـازگار اسـت که هـدف نهایـی‌اش در حقیقت نیل بـه «تهی‌بودگـی»، رهایـی مطلق و از میان بردن همه‌ی پیوندهای انسـانی و مادی است، چون همه‌ی این‌ها در نهایت موجب رنج می‌شوند. گرچه از دید پیروِ مذهب بودایی مهایانا، هیچ‌کس مستقلاً نمی‌تواند به رهایی مطلق برسد؛ رهایی هر کسی بسته به رهایی دیگران است؛ بنابراین تا رسیدن به آخر زمان، رسیدن به رهایی نیز قطعاً به تعلیق درمی‌آید.

در این فاصله مبادله غالب اسـت: «درسـت همانند تجارت، سعادت می‌خریـم و گنـاه می‌فروشـیم.» حتی کارهای نیکوکارانـه و قربانی کردن نفس نیز کارهایی از سر بخشندگی محض نیستند؛ کسی که این کارها را می‌کند «استحقاق» بودیساتوا شدن می‌خرد.(۴۶) اندیشه‌ی بدهی لایتناهی وقتی به میان می‌آید که این منطق با مفهوم امر مطلق روبه‌رو می‌شود، یا به تعبیر بهتر، با چیزی روبه‌رو می‌شود که مطلقاً منطق مبادله را برنمی‌تابد. چون چیزهایی هستند که سر به این منطق فرود نیاورند. این امر توضیح می‌دهد که مثلاً اصرار به اندازه‌گیری حجم دقیق شیری که کسی از پستان مادرش

خورده، و بعد گفتن این که هیچ راه قابل‌تصوری برای بازپرداخت این بدهی وجود ندارد، از کجا آمده است. مبادله مستلزم تعامل میان موجوداتِ هم‌تراز است. مادر شما موجودی هم‌تراز با شما نیست. او شما را از تن خود خلق کرده است. این همان نکته‌ای است که می‌گفتم نویسندگان وداها وقتی از «بدهی» به خدایان صحبت می‌کردند، سعی داشتند آن را به‌ظرافت بازگو کنند: البته که شما نمی‌توانید واقعاً «بدهی خود به گیتی را بپردازید»؛ بازپرداخت این بدهی مستلزم آن است که ۱) شما و ۲) همه‌ی موجودات (شامل خود شما) به یک معنا موجوداتی هم‌تراز باشید. پیداست که این پوچ است. نزدیک‌ترین کاری که به بازپرداخت بدهی می‌توان کرد این است که بر همین واقعیت صحه بگذارید. معنای حقیقی قربانی کردن همین بازشناسی است. تقدیم قربانی نیز مانند پول بدویِ روسپاب راهی برای بازپرداخت بدهی نیست، بلکه راهی برای تصدیق ناممکن بودن این فکر است که ممکن است بتوان زمانی بازپرداختی صورت داد:

در برخی داستان‌های اسطوره‌ای به این مقایسه پرداخته‌اند. بنا بر اسطوره‌ی مشهور هندو، دو خدا، کَرتیکیه و گانش که برادر بودند، بر سر این که کدام‌شان باید اول ازدواج کند دعوا داشتند. مادرشان، پارواتی، رقابتی را پیشنهاد کرد: کسی که کل جهان را زودتر دور بزند برنده خواهد بود. کرتیکیه بر پشت طاووس غول‌آسایی نشست تا دور جهان را بپیماید. سه سال طول کشید تا به مرزهای گیتی رسید. گانش مدتی به انتظار ماند، سپس در دایره‌ای به دور مادرش چرخید و گفت: «تو جهان منی.»

همچنین گفتم که هر نظام مبادله‌ای لزوماً همواره بر چیز دیگری مبتنی است، چیزی که دست‌کم در ظهور اجتماعی‌اش در نهایت نوعی کمونیسم است. برای ارزیابی تمام چیزهایی که جاودان می‌شماریم، چیزهایی که فرض می‌کنیم همواره خواهند بود ــ عشق مادری، دوستی حقیقی، مردم‌آمیزی، انسانیت، تعلق، وجود جهان ــ هیچ محاسبه‌ای لازم نیست، یا حتی در نهایت ممکن نیست؛ تا جایی که به دادن و ستاندن مربوط باشد، این‌ها از اصولی کاملاً متفاوت پیروی می‌کنند. پس وقتی سعی می‌کنیم کلیت جهان را به

مثابه‌ی مجموعه‌ای از دادوستدها، مجموعه‌ای از مبادلات، تصور کنیم چه بر سر آن پدیدارهای مطلق و نامحدود می‌آید؟ معمولاً یکی از این دو چیز: یا از آن‌ها چشم می‌پوشیم یا خدای گونه‌شان می‌کنیم (مادران، و در کل زنان تیماردار، از بهترین نمونه‌ها هستند). یا هر دو کار را می‌کنیم. چیزی را که در روابط واقعی‌مان با یکدیگر جاودان می‌انگاریم از میان می‌رود و همچون امری انتزاعی، امری مطلق، از نو پدیدار می‌شود.(۴۷) در مورد مذهب بودایی این امر در مفهوم استحقاق لایزال بودیساتوا شدن قالب‌بندی شد، کسی که به یک معنا موجودیتی خارج از زمان دارد. بودیساتواها درعین‌حال الگویی برای خزانه‌های لایزال هستند و مبنای عملی این خزانه‌ها: شخص بدهی کارمایی نامتناهی خود یا بدهی شیری خود را فقط با توسل به منبع نامتناهی رهایی‌اش می‌تواند پرداخت کند، که آن هم به نوبه‌ی خود تبدیل به مبنای فراهم آمدن سرمایه‌ی مادی واقعی برای دیرها می‌شود، که آن‌ها نیز به همین‌سان جاودانه‌اند ــ دیرها در واقع گونه‌ای عمل‌گرایانه از کمونیسم هستند، چون منابع ثروت عظیمی در اختیار داشتند که به طور جمعی مالک و مدیرش بودند: مرکز برنامه‌ی عظیم همکاری انسانی که به همین ترتیب فرض می‌شد جاودانه است. با وجود این درعین‌حال ــ و فکر می‌کنم در این مورد حق با ژرنه است ــ این کمونیسم به نوبه‌ی خود تبدیل به چیزی شد که بسیار شبیه سرمایه‌داری است. دلیلش بیش از هر چیز دیگری ضرورت توسعه‌ی مداوم بود. هر چیزی ــ حتی نیکوکاری ــ فرصتی برای به کیشِ نو درآوردن است؛ دارما باید رشد کند، تا جایی که نهایتاً همه‌کس و همه‌چیز را در بر بگیرد تا رستگاری همه‌ی موجودات زنده حاصل شود.

▮▮▮▮▮

از مشخصات قرون وسطی گرایش عام به سوی انتزاع بود: طلا و نقره‌ی واقعی عمدتاً سر از کلیساها، دیرها و معابد درآوردند، پول بار دیگر مجازی شد، و هم‌زمان بر پا کردن نهادهای نظارتی اخلاقی گرایشی همه‌جاگیر بود؛ نهادهایی که هدف‌شان تنظیم روند وام دادن بود و به طور خاص برقرار کردن حمایت‌های خاص از بدهکاران.

چین از این لحاظ که امپراتوری‌ای متعلق به عصر محوری توانست در آن دوام آورد غیرمعمول بود؛ گرچه در آغاز به‌سختی ثبات یافت. حکومت‌های چین در بیش‌تر مدت قرون وسطی توانستند گردش سکه در اکثر مناطق این کشور را برقرار نگه دارند. این امر با تکیه‌ی آن‌ها بر سکه‌هایی با ارزش کم، که از جنس برنز ساخته شده بود، ساده‌تر شده بود. حتی با وجود این امر، این کار برای حکومت‌های چین بسی پُرزحمت بود.

مطابق معمول چیز زیادی از دادوستدهای روزمره‌ای که رخ می‌داد نمی‌دانیم، اما چیزهایی که می‌دانیم نشان می‌دهد که در مبادلات با مقیاس کوچک احتمالاً سکه را بیش‌تر برای معامله با غریبه‌ها به کار می‌بردند. مانند همه‌جای دیگر، در چین نیز مغازه‌داران و بازرگانان محلی معاملات اعتباری را گسترش دادند. ظاهراً بیش‌تر حساب‌ها را با استفاده از چوب‌خط نگه می‌داشتند، که شباهت چشم‌گیری به چوب‌خط‌های مورداستفاده در انگلستان داشتند، جز این‌که چوب‌خط‌های چینی به جای چوب فندق معمولاً از قطعات برش‌خورده‌ی بامبوهای شکافته‌شده ساخته شده بودند. در این‌جا نیز بستانکاران نیمی از چوب‌خط را نگه می‌داشتند و بدهکاران نیم دیگر آن را؛ وقتی بدهی بازپرداخت می‌شد این دو نیمه را به هم ملحق می‌کردند و اغلب همان موقع به نشانه‌ی الغای بدهی خُرد می‌کردند.(۴۸) بدهی‌ها تا چه حد قابل‌انتقال بودند؟ واقعاً نمی‌دانیم. بیش‌تر چیزی که می‌دانیم از ارجاعات معمولی در متون، داستان‌ها، لطیفه‌ها و استعاره‌های شاعرانه هستند که عمدتاً موضوع اصلی‌شان چیز دیگری است. مجموعه‌ی عظیم حکمت تائویی، مجموعه‌ی لیِزی، که احتمالاً در دوران سلسله‌ی هان نوشته شده حاوی برخی از این قبیل حکایت‌هاست:

> در روزگار سونگ مردی در خیابان پرسه می‌زد که چوب‌خطی را دید که شخصی گم کرده بود، و آن را برداشت. چوب‌خط را به خانه برد و در جایی گذاشت و پنهانی خط‌هایی را که روی لبه‌ی شکسته‌اش کشیده بودند شمرد. بعد به همسایه‌اش گفت: «به‌زودی پول‌دار می‌شوم.»(۴۹)

درست مثل کسی که کلید و رمز گنجی را پیدا کرده باشد و فکر می کند: «به محض این که سر دربیاورم کدام قفل...»(۵۰) داستانی دیگر می گوید که چه‌طور لیو بانگ، که پاسبانی محلی و میگسار بود و بعداً بنیان‌گذار سلسله‌ی هان شد، عادت داشت به نوش‌خواری‌های شبانه برود و هزینه‌ی فراوان به بار آورد. وقتی در پیاله‌فروشی‌ای مست و خراب افتاده بود، پیاله‌فروش دید که اژدهایی بالای سر او می‌چرخد ــ که این نشانی از بزرگی یافتن در آینده بود ــ و چون این را دید فوراً چوب‌خط خود را شکست و همه‌ی بدهی‌های قرابه‌نوشی‌های جمع‌شده‌ی او را بخشید.(۵۱)

چوب‌خط‌ها فقط برای وام به کار نمی‌رفتند بلکه برای عقد هر نوع قراردادی استفاده می‌شدند ــ و از همین رو بود که قراردادهای کاغذی اولیه را نیز باید به دو نیم می‌بریدند و هر نیمه را یکی از طرفین نگه می‌داشت.(۵۲) وقتی قراردادها کاغذی شدند، مشخصاً این تمایل پدید آمد که نیمه‌ی قرارداد متعلق به وام‌دهندگان را به عنوان قبض بدهی به کار برند و به این ترتیب بدهی قابل‌انتقال شد. برای مثال در سال ۸۰۶ میلادی، درست در آستانه‌ی اوج مذهب بودایی چینی، بازرگانانی که چای را از فاصله‌های دور از جنوب کشور به پایتخت می‌آوردند و مأموران دولتی که مالیات‌های پرداخته‌شده را می‌آوردند، جملگی نگران خطر ربوده شدن شمش‌ها در طول مسیر طولانی سفرشان بودند، و از همین رو شروع کردند به این که پول‌های‌شان را نزد بانکداران پایتخت بگذارند و سازوکاری از اوراق تضمینی برای پرداختش ترتیب دهند. به این برگه‌ها «نقد پرنده» می گفتند که مانند چوب‌خط‌ها به دو نیمه تقسیم شده بودند و شعب این بانک‌ها در ایالات در ازای آن‌ها پول نقد می‌پرداختند. به‌زودی این اوراق دست‌به‌دست شدند و کاربردی همانند پول یافتند. حکومت ابتدا کوشید استفاده از آن‌ها را ممنوع کند، سپس یکی دو سال بعد وقتی که فهمید نمی‌تواند از آن جلوگیری کند، راهش را عوض کرد و اداراتی تأسیس کرد که خودشان اختیار صدور چنین اوراقی داشتند ــ و این تبدیل به الگوی عملکرد آشنایی در چین شد.(۵۳)

در دوران اولیه‌ی سلسله‌ی سونگ (۱۲۷۹ ـ ۹۶۰) عملکرد بانک‌های محلی در سرتاسر چین به همین صورت بود، و پول نقد و شمش را برای

محافظت می گرفتند و به سپرده گذاران امکان می‌دادند که از رسیدهای‌شان به عنوان اوراق تضمینی استفاده کنند، مثل کوپن‌هایی که حکومت برای تجارت نمک و چای می‌داد. بسیاری از این اوراق در واقع مانند پول استفاده می‌شدند.(۵۴) حکومت، مطابق معمول، ابتدا کوشید این کار را ممنوع کند، بعد سعی کرد آن را مهار کند (به شانزده بازرگان عمده امتیاز این کار را داد)، و در نهایت در سال ۱۰۲۳ انحصاری دولتی برای این کار تأسیس کرد به نام «اداره‌ی وساطت مبادلات» ــ و چیزی نگذشت که، به کمک صنعت تازه ابداع‌شده‌ی چاپ، کارگاه‌هایی در شهرهای گوناگون به راه افتاد که هزاران کارگر در آن مشغول به کار شدند و میلیون‌ها برگ از این اوراق را به چاپ رساندند.(۵۵)

در آغاز قصد داشتند این پول کاغذی را برای مدت محدودی در گردش نگه دارند (اوراق تضمینی بعد از دو سال، با قرار بعدی پس از سه سال، و سرانجام قرار شد پس از هفت سال منقضی شوند) و قابل‌تبدیل به شمش باشند. با گذشت زمان و خصوصاً پس از آن‌که دولت سونگ تحت فشار نظامی فزاینده قرار گرفت، این وسوسه که بدون پشتوانه یا با پشتوانه‌ی کمی پول کاغذی چاپ کنند مقاومت‌ناپذیر شد ــ و به‌علاوه، حکومت‌های چین به‌ندرت حاضر می‌شدند مالیاتی را که می گرفتند کلاً براساس پول کاغذی بپذیرند. وقتی این موضوع را در کنار این واقعیت بگذاریم که این اوراق در خارج از چین بی‌ارزش بودند، واقعاً عجیب می‌نماید که این سازوکار اصلاً چرا کار می کرده. مطمئناً تورم مشکلی مزمن بوده است و باید به طور ادواری پول‌ها را جمع می کردند و از نو منتشر می کردند. هرازگاهی کل این نظام فرومی‌پاشید، اما بعد از چنین فروپاشی‌هایی مردم به ابتکارات خود متوسل می‌شدند: «به طور خصوصی برات‌هایی برای چای، برات رشته‌ی خوراکی، چوب‌خط بامبو، چوب‌خط شراب و از این قبیل درست می کردند.»(۵۶) با وجود این، مغول‌ها که از ۱۲۷۱ تا ۱۳۶۸ میلادی بر چین حکومت کردند تصمیم گرفتند این سازوکار را از نو بر پا کنند و بعد هم تا قرن هفدهم میلادی طول کشید تا کنار گذاشته شود.

اشاره به این نکته مهم است زیرا دیدگاه رسمی در خصوص تاریخ

پول گرایش دارد که تجربه‌ی پول کاغذی چین را نوعی شکست بداند، حتی از دیدگاه فلزباوران نیز تجربه‌ی چین اثبات این مطلب است که «پول بلیتی»، که فقط متکی به قدرت دولت است، در نهایت همیشه شکست خورده.(۵۷) این دیدگاه واقعاً غریب است، چون قرن‌هایی را که در چین پول کاغذی رواج داشت پویاترین دوران اقتصادی تاریخ چین می‌شمارند. مطمئناً اگر دولت ایالات متحده مجبور شود عاقبت در سال ۲۴۰۰ اوراق خزانه‌داری کل را کنار بگذارد، هیچ‌کس از این کار نتیجه نخواهد گرفت که پول کاغذی ذاتاً ناکارا بوده است. با وجود این، نکته‌ی اصلی‌ای که در این‌جا می‌خواهم بر آن انگشت بگذارم اصطلاح «پول بلیتی» است، که بسیار متداول اما گمراه‌کننده است. تقریباً همه‌ی شکل‌های پول کاغذی جدیدی که ظهور کردند در واقع اصلاً ساخته‌وپرداخته‌ی حکومت نیستند؛ این پول‌ها در اصل شیوه‌های تصدیق و بسط استفاده از ابزارهای اعتباری بودند که از دادوستدهای اقتصادی روزمره برآمدند. اگر فقط چین بود که در قرون وسطی پول کاغذی را پدید آورد، عمدتاً به این دلیل بود که فقط در چین دولت به اندازه‌ی کافی بزرگ و قدرتمند بود، اما به این دلیل هم بود که دولت چین به طبقه‌ی بازرگانش بسی با بدبینی می‌نگریست، و این باعث می‌شد احساس کند که لازم است این کارها را خودش بر عهده بگیرد.

باختر نزدیک:
اسلام (سرمایه به مثابه‌ی اعتبار)

«أَنَا لَا أُسعِّرُ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الْمُسَعِّرُ»؛ من قیمت تعیین نمی‌کنم همانا قیمت‌ها را خدای تعالی معین می‌کند.

[منسوب به پیامبر اسلام ص]

[ابوالليث سمرقندی، تنبیه الغافلین بأحادیث سید الأنبیاء و المرسلین]

سود هر یک از شرکا باید متناسب با سهم‌شان در معامله تعیین شود.

حکم شرعی اسلامی

در بیش‌تر طول قرون وسطی، مرکز اعصاب اقتصادی جهانی و منبع بیش‌ترین ابداعات چشم‌گیر مالی نه چین و نه هند بلکه در غرب بود، که از دیدگاه باقی دنیا همان جهان اسلام است. در بیش‌تر طول این دوران، مسیحیت که در امپراتوری روبه‌افول بیزانس و ایالات گمنام بربروار اروپا خیمه زده بود کلاً بی‌اهمیت بود.

چون مردمانی که در اروپای غربی زندگی می‌کنند دیری است بر این عادت بوده‌اند که اسلام را معادل تعریف «شرق» بدانند، به‌آسانی از یاد می‌رود که از دید هر سنت بزرگ دیگری، تفاوت میان اسلام و مسیحیت تقریباً ناچیز است. کافی است مثلاً کتابی در فلسفه‌ی اسلامی قرون وسطی بردارید تا مباحثات میان ارسطوییان بغداد و نوافلاطونیان بصره یا نوافلاطونیان ایرانی را ببینید؛ در جهان اسلام نیز محققان اساساً مشغول این بودند که واردات دین وحیانی را، که با ابراهیم [ع] و موسی [ع] آغاز شده بود، با مقولات فلسفه‌ی یونانی منطبق کنند، و می‌کوشیدند همین کار را در چارچوب وسیع‌تر سرمایه‌داری تجاری، دین تبلیغی جهان‌گرا، عقل‌گرایی علمی، ستایش شاعرانه از عشق خیال‌انگیز و جذبه‌های ادواری‌ای که به حکمت عرفانی شرق می‌یافتند به انجام رسانند.

از دیدگاه تاریخ جهانی، منطقی‌تر این است که یهودیت، مسیحیت و اسلام را سه مظهر متفاوت سنت فکری غربی واحدی بدانیم که در بیش‌تر طول تاریخ بشر در بین‌النهرین و شام متمرکز بوده است، و در اروپا تا یونان توسعه یافته و در افریقا تا مصر، و برخی اوقات در غرب تا سواحل مدیترانه و تا نیل سفلی نیز پیش رفته است. تا قرون وسطای میانه، بیش‌تر بخش‌های اروپا به لحاظ اقتصادی موقعیتی دقیقاً مانند افریقا داشتند: اگر اتصالی به اقتصاد جهانی داشتند عمدتاً به عنوان صادرکننده‌ی برده، مواد خام و گاه مطاع‌های کمیاب (کهربا، فیل، عاج...) بود و واردکننده‌ی کالاهای تولیدشده (ابریشم و ظروف چینی، پارچه‌های قلم‌کار هندی، فولاد عربی). برای این‌که درکی تطبیقی از توسعه‌ی اقتصادی داشته باشیم (گرچه داده‌ها تمرکز زمانی ندارند)، جدول زیر را ملاحظه کنید: (۵۸)

جمعیت و درآمد مالیاتی، ۱۲۰۰ م - ۳۵۰ پ‌م

	جمعیت برحسب میلیون	درآمد نقره برحسب تُن	درآمد سرانه نقره برحسب گرم
ایران، حدود ۳۵۰ پیش از میلاد	۱۷	۶۹۷	۴۱
مصر، حدود ۲۰۰ پیش از میلاد	۷	۳۸۴	۵۵
روم، حدود ۱ میلادی	۵۰	۸۲۵	۱۷
روم، حدود ۱۵۰	۵۰	۱۰۵۰	۲۱
بیزانس، حدود ۸۵۰	۱۰	۱۵۰	۱۵
خلافت عباسی، حدود ۸۵۰	۲۶	۱۲۶۰	۴۸
تانگ [چین]، حدود ۸۵۰	۵۰	۲۱۴۵	۴۳
فرانسه، ۱۲۲۱	۵/۸	۳/۲۰	۴/۲
انگلستان، ۱۲۰۳	۵/۲	۵/۱۱	۶/۴

به‌علاوه، در بیش‌تر طول قرون وسطی، اسلام فقط مرکز تمدن غربی نبود؛ اسلام لبه‌ی در حال گسترش این تمدن بود که راهش را به هند می‌گشود، به افریقا و اروپا توسعه می‌یافت، به اطراف اقیانوس هند مبلّغ می‌فرستاد و مردمان را به کیش خود درمی‌آورد.

رویکرد غالب اسلامی به قانون، حکومت و موضوعات اقتصادی درست در نقطه‌ی مقابل رویکرد غالب چینی بود. کنفسیوسی‌ها به حکم‌رانی از طریق قوانین موضوعه‌ی مشخص بدبین بودند و ترجیح می‌دادند بر حس درونی عدالت‌خواهی دبیران تکیه کنند ـــ و دبیر کنفسیوسی را نیز صرفاً به این منظور می‌پروردند که مقامی دولتی شود. در سوی دیگر، اسلام در قرون وسطی با اشتیاق به قانون یا همان شریعت می‌پرداخت که آن را نهاد دینی مأخوذ از پیامبر اسلام [ص] می‌دانست، اما گرایش کلی هم این بود که حکومت را بیش‌تر نوعی ضرورت از سر نابخت‌یاری بدانند؛ نهادی که بهتر بود مؤمنان حقیقی از آن اجتناب کنند.(۵۹)

این امر تا حدی به دلیل ماهیت خاص حکومت اسلامی بود. فرماندهان نظامی عرب که پس از وفات پیامبر اسلام در سال ۶۳۲ میلادی [= ۱۱ قمری] امپراتوری ساسانی را فتح کردند و بعدتر خلافت عباسی را بنا نهادند، همواره خود را مردمانی بیابان‌نشین می‌دانستند و هیچ گاه به تمدن شهری‌ای که باید بر آن حکومت می کردند احساس تعلق نکردند. زمان زیادی طول کشید تا دو طرف بر این ناراحتی فایق آیند. گروه‌های بزرگی از جمعیت ممالک فتح‌شده طی چند قرن به دین اسلام درآمدند، و حتی پس از این گرویدن نیز باز هویت خود را به طور کامل با حاکمان‌شان یکی ندانستند. حکومت را قدرت نظامی‌ای می‌دانستند که برای دفاع از دین ضرورت داشت، اما اساساً از جامعه بیرون می‌ماند.

این امر همچنین تا حدی به دلیل ائتلاف غریب میان بازرگانان و مردم عادی بود که علیه حکم‌رانان با هم متحد شدند. پس از این که مأمون در اواخر خلافتش در ۸۳۲ (۲۱۸ قمری) کوشید بر اعتقادات مذهبی نظارت کند [یعنی در مسئله‌ی اقرار گرفتن از فقها و متکلمان در خصوص خلق قرآن] و در این کار توفیق نیافت، حکومت عباسی از تفتیش عقاید مذهبی دست کشید. مکاتب گوناگون فقه اسلامی در ایجاد مؤسسات آموزشی خود و ایجاد نظام‌های قضایی مجزای خود آزاد بودند. در آن سال‌ها در مکالمه‌ی میان اسلام و اکثر جمعیت در بین‌النهرین، سوریه، مصر و شمال افریقا، نقش اساسی را علما بازی می کردند.(۶۰) اما علما ــ همانند بزرگانی که مسئول اصناف، مجامع مدنی، اتحادیه‌های تجاری و مجامع اخوت دینی بودند ــ تا حد امکان می کوشیدند که حکومت، سپاهش و تظاهراتش را از جامعه دور نگه دارند.(۶۱) ضرب‌المثلی می گوید: «بهترین امیران آن‌هایی هستند که به ملاقات علما می‌روند؛ بدترین علما آن‌هایی هستند که می گذارند امیران به دیدارشان بیایند.»(۶۲) حکایت ترکی‌ای از قرون وسطی این نکته را به‌خوبی بیان می کند:

یک‌بار شاه [ملا] نصرالدین را به دربار احضار کرد.
شاه به او گفت: «تو که مردی عارف و فیلسوف هستی و علم فوق‌العاده

داری به من بگو؛ من به مسئله‌ی ارج و ارزش علاقه‌مند شده‌ام. این مسئله‌ی فلسفی جالبی است. چه‌طور می‌شود ارزش واقعی فرد یا چیزی را معین کرد؟ مثلاً به من بگو اگر بخواهی ارزش مرا برآورد کنی چه خواهی گفت؟»

نصرالدین پاسخ داد: «پادشاها! خواهم گفت دو صد دینار می‌ارزید.»

پادشاه بُهت‌زده گفت: «چی؟ همین میان‌بندی که به کمر بسته‌ام فقط دویست دینار می‌ارزد!»

نصرالدین گفت: «می‌دانم من هم فی‌الواقع قیمت کمربند را تخمین زدم.»

این انفصال اثرات اقتصادی عمیقی داشت. معنایش این بود که خلفا و سلاطین اسلامی بعدی از وجوه بسیاری می‌توانستند مانند امپراتوران قدیم عصر محوری عمل کنند؛ ارتش‌های حرفه‌ای به‌صف کنند، تدارک جنگ ببینند و به فتوحات برسند، مردمانی را به بردگی بگیرند، غنایمی را که به دست آورده‌اند ذوب کنند و سکه بزنند و به سربازان و دیوانیان خود بدهند، و همان سکه‌ها را به عنوان مالیات طلب کنند؛ اما درعین‌حال نمی‌توانستند همان تأثیر را بر زندگی مردمان عادی داشته باشند.

برای مثال طی جنگ‌های فتوحات، حجم طلا و نقره‌ی عظیمی از قصرها، معابد و دیرها غارت و به عنوان سکه ضرب شد، و به خلفا امکان داد دینار و درهم طلا و نقره‌ای ضرب کنند که خلوص‌شان کم‌نظیر بود ــ یعنی ارزش هر سکه تقریباً مطابق با وزن فلز قیمتی به‌کاررفته در آن بود و به این ترتیب با هیچ پول بی‌پشتوانه‌ای قابل‌قیاس نبود.(۶۳) در نتیجه می‌توانستند حقوق فوق‌العاده خوبی به سپاهیان‌شان بپردازند. برای مثال، سربازی که در سپاه خلیفه خدمت می‌کرد تقریباً چهار برابر درآمدی که زمانی لژیونر رومی می‌توانست داشته باشد حقوق می‌گرفت.(۶۴) شاید در این‌جا هم بتوانیم از مجتمع «نظامی برده‌داری ضرب سکه» صحبت کنیم؛ اما این مجتمع در نوعی گوی بلورین ادامه‌ی حیات می‌داد. فتوحات کشورگشایانه، و تجارت با اروپا و افریقا، جریان نسبتاً ثابتی از بردگان را به ممالک اسلامی سرازیر می‌کرد؛ اما در تمایزی چشم‌گیر با جهان باستان، بخش کوچکی از این بردگان سر از مزارع یا کارگاه‌ها درمی‌آوردند. اکثر آن‌ها زینت منازل ثروتمندان می‌شدند و با گذشت زمان بیش‌تر و بیش‌تر

به عنوان سرباز به کار گرفته می‌شدند. در واقع طی دوران خلافت عباسی (۱۲۵۸ ـ ۷۵۰ میلادی [= ۶۳۷ ـ ۱۳۲ قمری]) امپراتوری اسلامی رفته‌رفته برای تأمین نیروی نظامی خود منحصراً متکی به «مملوکان» شد؛ بردگانی که از سبزدشت‌های ترکستان به اسارت گرفته شده یا خریده شده و تحت تعلیمات نظامی فوق‌العاده قرار گرفته بودند. همه‌ی دولت‌های بعدی اسلامی نیز سیاست استخدام بردگان به عنوان سرباز را در پیش گرفتند، از جمله می‌توان به مغول‌هایی اشاره کرد که سلطنت مشهور مملوکان را در مصر در قرن سیزدهم میلادی [= هفتم هجری] شکل دادند، اما به لحاظ تاریخی این کار قبل از خلافت اسلامی بی‌سابقه بود.(۶۵) در بیش‌تر اوقات و بیش‌تر جاها، به دلایل واضح، بردگان آخرین کسانی هستند که اجازه پیدا می‌کنند به سلاح نزدیک شوند. در این‌جا مسلح شدن‌شان نظام‌مند بود. اما به نحو غریبی معنادار هم بود: اگر بردگان را مردمانی بدانیم که با زور از جامعه کنده شده‌اند، مسلح شدن بردگان پیامد منطقی دیواری بود که میان جامعه و دولت اسلامی قرون‌وسطایی کشیده شده بود.(۶۶)

ظاهراً علمای مذهبی هر چه در توان داشتند می‌کردند که این دیوار مستحکم‌تر شود. یکی از دلایلی که حکومت به سرباز کردن بردگان رو آورد همین بود که علما مؤمنان را از خدمت نظامی انذار می‌دادند (چون ممکن بود مجبور به جنگ با برادران ایمانی شوند). نظام فقهی‌ای که این علما پدید آورده بودند نیز عملاً تضمین می‌کرد که به بردگی گرفتن اتباع مسلمان ــ و با همان دلایل اتباع یهودی و مسیحی ــ خلیفه ناممکن باشد. ظاهراً نظر عبدالواحد در این زمینه تا حد زیادی درست است. شریعت اسلامی تقریباً نفی رسواترین بدکرداری‌های جوامع عصر محوری را آماج خود قرار داده بود. در اسلام، بردگی از طریق ربایش، مجازات قضایی، بدهی، فروش فرزندان و حتی از طریق فروش داوطلبانه‌ی خویشتن ممنوع یا به طریقی عملاً غیرقابل‌انجام شده بود.(۶۷) به همین ترتیب تمامی دیگر انواع اسارت بردگی، که از ابتدای تاریخ مکتوب سایه‌ی شومش بر سر زارع خاورمیانه‌ای و خانواده‌اش سنگینی می‌کرد، ممنوع شد. نهایت این‌که اسلام قویاً رباخواری را ممنوع کرد، و این منع به معنای آن بود که هرگونه

ترتیباتی که در آن پول یا کالا به هر منظوری برای سود گرفتن وام داده شود ممنوع بود.(۶۸)

از یک نظر، می‌توان استقرار محاکم شریعت اسلامی را پیروزی نهایی شورش پدرسالارانه‌ای دانست که از چندهزار سال پیش آغاز شده بود؛ این استقرار به معنای پذیرش منشِ ــ واقعی یا تخیلیِ ــ زندگی در بیابان‌ها و سبزدشت‌ها بود، حتی اگر مؤمنان همه‌ی تلاش‌شان را می‌کردند که اخلاف بیابان‌نشین‌های واقعی، که تا دندان مسلح بودند، در محدوده‌ی اردوگاه یا قصرشان باقی بمانند. این غلبه با تغییری اساسی در ائتلاف طبقاتی ممکن شده بود. تمدن شهری عظیم خاورمیانه همواره در غلبه‌ی ائتلاف بالفعل میان دیوانیان و بازرگانان بود، که هر دو باقی جمعیت را یا در اسارت بدهی نگه می‌داشتند یا مدام در آستانه‌ی سقوط به آن. با قبول اسلام، طبقات بازرگان، که تا آن زمان از دید زارعان و جمعیت شهری عادی شرِ اعظم به شمار می‌رفتند، در عمل پذیرفتند که در طرفِ دیگری بایستند، همه‌ی ممارست‌های منفورشان را ترک کنند و در عوض رهبر جامعه‌ای شوند که حال خود را در برابر دولت تعریف می‌کرد.

این چرخش از آن‌رو ممکن بود که اسلام از آغاز نظری مثبت به تجارت داشت. خود پیامبر اسلام در بزرگ‌سالی بازرگان شد و هیچ متفکر اسلامی‌ای پی‌جویی شرافتمندانه‌ی سود تجاری را ذاتاً غیراخلاقی یا مغایر با ایمان نمی‌داند. همچنین در عمل نیز تحریم رباخواری ــ که حتی در خصوص وام تجاری نیز با وسواس اعمال می‌شد ــ به‌هیچ‌روی مانعی در برابر رشد تجارت یا حتی در برابر پدید آمدن ابزارهای اعتباری مرکب نبود.(۶۹) برعکس، در نخستین قرون خلافت شاهد شکوفایی هر دو هستیم.

سود بردن هنوز ممکن بود، چون فقهای اسلامی مراقب بودند که اجرت برخی خدمات و ملاحظات دیگر را مجاز بدانند ــ مشخصاً خرید کالا با اعتبار و با قیمتی بالاتر از خرید نقدی حلال بود ــ و این جواز به صرافان [بانکداران] و تجار اطمینان می‌داد که انگیزه‌شان برای انجام کارهای اعتباری باقی می‌ماند.(۷۰) بااین‌حال، این انگیزه‌ها هرگز تا آن اندازه نبود که کار صرافی را تبدیل به شغلی تمام‌وقت کند: در عوض تقریباً از

هر تاجری که در مقیاسی به‌کفایت وسیع تجارت می‌کرد توقع می‌رفت که کار صرافی [کار بانکی] را در کنار مجموعه‌ای از فعالیت‌های پول‌ساز دیگر انجام دهد. در نتیجه ابزارهای اعتباری به‌سرعت چنان در کار تجارت جا افتادند که توقع می‌رفت تقریباً هر کس که مکنتی داشت بیش‌تر ثروتش را به صورت پس‌انداز نگه دارد و مبادلات روزمره را نه با پرداخت سکه که با مرکب و کاغذ انجام دهد. اوراق تضمینی را «صَک»، «چک» یا «رقعه» می‌خواندند. مبلغ چک‌ها ممکن بود گزاف باشد. مورخی آلمانی که منابع ادبی عربی کهن را بررسی کرده این حکایت را در این زمینه آورده است:

و ابن حوقل نقل می‌کند که در شهر اودغست [واقع در موریتانی] صَکی دیده است که به ازای بدهی محمد بن ابی سعدون به مبلغ ۴۲هزار دینار به یکی از بستگانش پرداخت شده بود و شاهدان عادلی بر آن گواهی داده بودند، و این حکایت بر این امر دلالت می‌کند که این برگه در آن دوران [قرن چهارم هجری] مسافت بسیار زیادی را تا وسط صحرای بزرگ [افریقا] پیموده بود. و صک عراقی بسیار به چک‌هایی که امروزه داریم شبیه بود؛ و با وجود این صک‌ها خزانه‌داران منزلت فراوانی داشتند، و نقل کرده‌اند که حتی در قرن سوم هجری یکی از حاکمان برای خزانه‌دار خود صک می‌نوشت، و نقل کرده‌اند که یکی از بزرگان برای جحظه [برمکی] شاعر [متوفی به سال ۳۲۴ قمری (= ۹۳۶ میلادی)] صکی نوشت، ولی خزانه‌دار به او بی‌اعتنایی کرد و به همین سبب شاعر برای آن بزرگ چنین سرود:

اذا کانت صلاتکم رقاعاً / تخطط بالانامل و الاکف
و لم تکن الرقاع تجر نفعاً / فها خطی خذوه بألف بألف!
[اگر هدایای شما کاغذی است / که با دست‌وپنجه می‌نویسید
و از این کاغذ نفعی حاصل نمی‌شود / پس بیا این هم خط من: هزار هزار بشمارش!]

و از همین شاعر ــ که شعر عاشقانه می‌گفت ــ حکایت کرده‌اند که حسن بن مخلد به او پانصد دینار هدیه کرد و برایش رقعه‌ای نوشت تا به نزد صراف ببرد؛ صراف او را شناخت و به او گفت رسم بر این است که به ازای هر دینار از صک درهمی [= یک‌دهم مبلغ] را کسر کنند و باقی را بپردازند، و گفت می‌توانی پولت را همین الآن با کسر مبلغ بگیری یا یک شبانه‌روز با من بگذرانی و برایم شعر بخوانی؛ صبح که شد هم، پانصد دینارش را داد و هم از خودش پانصد درهم بر آن افزود.

و ناصرخسرو نقل کرده است که در اصفهان هزار صراف وجود داشت که همگی در یک خیابان که به خیابان صرافان مشهور بود می‌نشستند؛ و گفته‌اند که در حدود سال ۴۰۰ هجری [۱۰۱۰ میلادی] بدون مراجعه به صرافان کار کسی در بازار بصره راه نمی‌افتاد؛ جریان کار در این بازار بدین صورت بود که هر کس مالی داشت به صراف می‌داد و از او رقعه‌ای می‌گرفت، سپس هر چه لازم داشت می‌خرید و پرداخت پولش را به صراف حواله می‌داد، و در این شهر بدون کاغذ صراف چیزی مبادله نمی‌شد.(۷۱)

چک‌ها ظهرنویسی و دست‌به‌دست می‌شدند، و اوراق اعتباری (سفته‌ها) ممکن بود در عرض اقیانوس هند یا طول صحرای افریقا سفر کنند.(۷۲) این چک‌ها به این دلیل به پول کاغذی واقعی تبدیل نشدند که عملکردشان کاملاً مستقل از دولت بود (مثلاً نمی‌شد با آن‌ها مالیات پرداخت)، و ارزش‌شان نیز تقریباً به طور کامل بر اعتماد و حسن‌شهرت صادرکنندگان استوار بود.(۷۳) رجوع به محاکم شرعی عموماً داوطلبانه بود یا به واسطه‌ی صنف تجار و انجمن‌های مدنی صورت می‌گرفت. در چنین شرایطی این که شاعری به خاطر برگشت خوردن چکی که به او داده‌اید هجو شما را بگوید احتمالاً مصیبتی تمام‌عیار به شمار می‌رفت.

وقتی پای تأمین سرمایه به میان می‌آمد، به جای سرمایه‌گذاری سودآور، رویکرد مرجح شراکت بود، که در آن (اغلب) یکی از طرف‌ها سرمایه را تأمین می‌کرد و دیگری اقدام به کار می‌کرد. سرمایه‌گذار به جای بهره‌ی ثابت سهم خود را از سود دریافت می‌کرد. حتی ترتیبات کاری نیز اغلب بر مبنای تسهیم سود تنظیم می‌شدند.(۷۴) در همه‌ی این موضوعات حسن‌شهرت تعیین‌کننده بود ــ در واقع در حقوق تجاری بحثی بر سر این مسئله در جریان بود که آیا شهرت فی‌نفسه می‌تواند (مانند زمین، کار، پول یا باقی منابع) سرمایه به حساب بیاید یا نه. گاهی اوقات پیش می‌آمد که بازرگانان بدون هیچ سرمایه‌ای، و فقط به اتکای نام نیک خود، تشکیل شراکت می‌دادند. این را «شراکت براساس حسن‌شهرت» می‌خواندند [به عربی «شراکت الوجوه» یعنی شراکت خوش‌نامان]. چنان که یک محقق حقوق توضیح می‌دهد:

به همین ترتیب شـراکت بر مبنای اعتبار را هم «شـراکت بی‌پول‌ها» (شـراکت المفالس) می‌خوانند. این وقتی پدید می‌آید که دو نفر شـراکتی را بدون هیچ سـرمایه‌ای شـکل دهند تا با اعتبارشـان خریدوفروش کنند. به این دلیل چنین شراکتی را شراکت خوش‌نامان هم می‌خوانند که سرمایه‌شان شامل موقعیت و حسن‌شهرت‌شـان اسـت؛ زیرا فقط کسـی دارای اعتبار است که در میان مردم حسن‌شهرت داشته باشد.(۷۵)

برخی محققان فقه به این که چنین قراردادی به لحاظ شرعی الزام‌آور دانسته شود ایراد گرفته‌اند، چون بر هزینه کردن اولیه‌ی سرمایه مبتنی نیست؛ برخی دیگر آن را مشروع دانسته‌اند، با این فرض که طرفین سود را منصفانه تقسیم کنند؛ چون حسن‌شهرت را نمی‌توان اندازه‌گیری کرد. نکته‌ی قابل‌توجه در این‌جا قبول ضمنی این امر است که در اقتصاد اعتباری، که عمدتاً مستقل از سازوکارهای اعمال زور دولتی کار می‌کند (بدون پلیسی که دغل‌کاران را بازداشـت کنـد یـا ضابطانـی که دارایی بدهـکار را توقیف کنند)، بخش مهمی از ارزش اوراق تضمینی در حقیقت همان نام نیک امضاکننده است. همان‌گونه که پی‌یر بوردیو بعدها در توصیف اقتصاد مبتنی بر اعتمادی که در الجزایر جریان داشت اشاره کرد: تبدیل آبرو به پول کاملاً ممکن است، تبدیل پول به آبرو تقریباً ناممکن.(۷۶)

این شبکه‌های اعتماد به نوبه‌ی خود تا حد زیادی عامل انتشار اسلام در طـول مسـیرهای کاروان‌رِو آسـیای مرکـزی و صحرای افریقـا بودند، و خصوصاً در طول اقیانوس هند که مجرای اصلی تجارت جهانی در قرون وسـطی بـود. در طـول قـرون وسـطی اقیانوس هنـد در واقع تبدیـل به آبراه مسـلمانان شـد. تجار مسـلمان ظاهراً نقشی کلیدی در جا انداختن اصولی داشـتند که شـاهان و سپاهیان‌شـان روی خشـکی برایش می‌جنگیدند؛ در عـوض دریاهـا محـدوده‌ی تجـارت صلح‌آمیـز بودند. هم‌زمان اسـلام در مراکـز بـزرگ تجـاری از عدن تا جزایـر ملوک در اندونزی جا باز می‌کرد، چـون محاکـم شـرعی اسـلامی چنـان بـرای انجـام کارکردهـای یادشـده مناسـب بودنـد که استقرارشـان در این بنادر آن‌ها را بـرای بازرگانان تبدیل بـه محلـی جـذاب می‌کـرد؛ به ایـن ترتیب وسـایل عقد قـرارداد، امکانات

بازپرداخت بدهی، زمینه‌ی ایجاد بخش صرافی توانا به نقد کردن و انتقال اوراق اعتباری به وجود می‌آمد.(۷۷) سطح اعتمادی که به این ترتیب میان بازرگانان مستقر در مالاکا، مرکز تجاری اندونزی، جریان داشت افسانه‌ای بود. شهر محلات سواحیلی، عرب، مصری، اتیوپیایی، و ارمنی‌نشین داشت، و نیز بخش‌هایی از آن بازرگانان هندی، چینی و بازرگانان جنوب‌شرقی آسیا. با وجود این تنوع گفته می‌شد که بازرگانان ترجیح می‌دادند قراردادهای الزام‌آور خود را با «مصافحه و توکل» منعقد کنند.(۷۸)

در جامعه‌ی اسلامی بازرگان نه‌فقط شخصیتی محترم شد، بلکه تبدیل به نوعی الگو شد: بازرگان همانند رزمنده مردی آبرومند بود که می‌توانست ماجراهایی دورودراز را دنبال کند؛ و برخلاف جنگجو می‌توانست این کار را بدون آسیب زدن به دیگران پی بگیرد. موریس لمبارد، مورخ فرانسوی، تصویر نظرگیری از بازرگان مسلمان می‌دهد که احتمالاً رنگ‌ولعاب آرمانی هم به آن داده است: «در خانه‌ی شهریِ مجللش با غلامان و وابستگانش احاطه شده و در میان مجموعه‌ی کتاب‌ها، سوغاتی‌های سفر و زیورهای نادرش نشسته است» و دفاتر، نامه‌ها و اوراق اعتباری دورش را گرفته‌اند؛ او در کار نگه‌داری حساب بدهکار و بستانکار خبره است و دفتر این حساب‌ها را با خطی رمزی می‌نویسد و خود رمزشان را می‌گشاید، به فقرا صدقه می‌دهد، به عبادتگاه‌ها کمک می‌کند، شاید وقتش را به سرودن شعر بگذراند و درعین‌حال می‌تواند با توسل به بستگان و شریکانش اعتبار خود را تبدیل به سرمایه‌ای کلان کند.(۷۹) تصویری که لمبارد می‌دهد تا حدی متأثر از تصویر سندباد در هزار و یک شب است که جوانی‌اش را در سفرهای بازرگانی خطیر به سرزمین‌های دور گذرانده بود و در آخر با ثروتی افسانه‌ای بازنشست شد تا باقی زندگی‌اش را در میان باغ‌ها و رقصندگان بگذراند و از سفرهایش حکایت کند. تصویری که در زیر از هزار و یک شب می‌آوریم از چشم حمالی بی‌بضاعت است (که او هم سندباد نام داشت) و مربوط به وقتی است که پادوِ سندباد بازرگان احضارش کرده بود تا بیاید و اربابش را ببیند:

عمارت زیبایی داشت که مجلل و درخشان بود، او را به تالار نشیمن وسیع عمارت بردند که در آن جمعی از اشراف و اربابان بزرگ را دید که دور هم نشسته‌اند و انواع گل‌ها و ریاحین را برای‌شان آراسته‌اند و پیش‌شان اقسام گوناگون اطعمه‌ی لذیذ و میوه‌های خشک و تر مرغوب‌ترین اشربه را گذاشته بودند. همه‌ی افراد برحسب منزلت‌شان در مجلس نشسته بودند، و بر صدر مجلس مردی محترم با سیمایی نجیب جلوس کرده بود که محاسنش در بناگوش سفید شده بود، و قامتی باوقار داشت و مهربان و منصف می‌نمود، چهره‌اش دل‌پذیر و بس جذاب بود و عزت و شکوهش نمایان بود. سندبادِ حمال که این‌ها را دید با خود گفت: «به خدا قسم این یا قصر پادشاهی است یا تکه‌ای از بهشت!»(۸۰)

این قطعه از آن جهت ارزش نقل کردن داشت که نه‌فقط بازنمای وضع آرمانی مشخصی است و تصویری از زندگی بی‌نقص به دست می‌دهد، بلکه به این دلیل نیز مهم است که هیچ متناظر مسیحی‌ای ندارد. ممکن نبود که مثلاً در داستان خیالی بازرگان فرانسوی‌ای از قرون وسطی چنین صحنه‌ای بیاید.

ستایشی که در حق این بازرگان نثار می‌شود تنها درخور آن است که آن را نخستین ایدئولوژی بازار آزاد بخوانیم. درست است که باید مراقب باشیم و وضع آرمانی را با واقعیت اشتباه نگیریم. اما بازارها کاملاً از دولت مستقل بودند. حکومت‌های اسلامی همه‌ی راهبردهای معمول دست‌کاری در سیاست‌های مالیاتی را به کار بستند تا مشوق رشد بازارها باشند، و گاه‌وبی‌گاه سعی کردند در حقوق تجارت مداخله کنند.(۸۱) با وجود این، حس عمومی به‌قوت مخالف مداخلات دولت‌ها بود. بازارهای محلی همین که از زیر تازیانه‌ی بدهی و بردگی رها شدند، دیگر محل وقوع مخاطرات اخلاقی نبودند، بلکه برعکس محل بالاترین تجلی آزادی انسانی و همبستگی جمعی به شمار می‌رفتند و به همین دلیل باید با قوت از آن‌ها در برابر مداخلات دولت محافظت می‌شد.

به طور خاص علیه هر چیزی که بوی تثبیت قیمت‌ها را می‌داد خصومت می‌ورزیدند. حکایتی که به‌تکرار نقل می‌شد این بود که در دورانی که در مدینه کالا کمیاب شده بود پیامبر از این که بازرگانان را

وادار بـه کاهـش قیمت‌هـا کنـد خـودداری کرد، با این اسـتدلال که چنین کاری خلاف شعایر دینی است، زیرا در بازار آزاد «قیمت‌ها را خدای تعالی معیـن می کنـد.»(۸۲) بیش‌تـر فقیهان این تصمیم را این گونه تفسـیر کردند که هر نوع مداخله‌ی دولت در کارکرد بازار را باید به همین ترتیب خلاف شعایر دینی دانست، چون خدا مقرر کرده است که بازارها خودشان خود را تنظیم کنند.(۸۳)

اگر همه‌ی این‌ها شباهت فوق‌العاده‌ای با «دست پنهان» آدام اسمیت دارد (که آن نیز دست تقدیر الاهی بود)، اصلاً نباید چنین شباهتی را تصادفی دانست. در واقع ظاهراً بسیاری از استدلال‌ها و مثال‌هایی که اسمیت می‌آورد مستقیماً از رساله‌های اقتصادی ایرانیان در قرون وسطی گرفته شده‌اند. برای مثال نه‌فقط این اسـتدلال اسـمیت که می گوید مبادله حاصل رشـد طبیعی عقلانیـت و نطـق انسـانی اسـت قبـلاً در آثار غزالـی (۱۱۱۱ ـ ۱۰۵۸ میلادی [= ۵۰۵ ـ ۴۵۰ قمری]) و خواجه نصیرالدین طوسی (۱۲۷۴ ـ ۱۲۰۱ میلادی [= ۶۷۲ ـ ۵۹۷ قمری]) آمده است، بلکه هر دو دقیقاً همان مثالی را زده‌اند کـه بعـداً اسـمیت بـه کار بـرد: این که هیچ کـس ندیده که سـگ‌ها با هم استخوان مبادله کنند.(۸۴) از این هم چشم گیرتر، مشهورترین مثال اسمیت در خصوص تقسیم کار، یعنی کارگاه سنجاق‌سازی که در آن برای ساخت سنجاق هجده عمل گوناگون صورت می گیرد، قبلاً در احیاء العلوم الدین غزالـی آمـده اسـت و او در آن‌جـا راجع‌به کارگاه سوزن‌سـازی‌ای صحبت می‌کند که برای ساخت سوزن ۲۵ عمل گوناگون باید انجام شود.(۸۵)

بااین‌حال تفاوت‌ها نیز به اندازه‌ی شباهت‌ها مهم هستند. مثالی در این زمینه می‌تواند گویا باشد: طوسی نیز مانند اسمیت رساله‌ی خود را با بحث بر سر تقسیم کار آغاز می کند؛ اما درحالی که از نظر اسمیت تقسیم کار در واقع حاصل رشد «تمایل طبیعی به معامله و تهاتر» برای دنبال کردن سود شـخصی اسـت، از نظر طوسـی تقسیم کار حاصل گسترش یافتن هم‌یاری متقابل [معاونت] است:

و همچنان که انسـان به عناصر و مرکبات [نبات و حیوان] محتاج اسـت تا به

هر سه نوع مَعونتِ او دهند، به نوع خود نیز محتاج است تا به طریق خدمت یکدیگر را معاونت کنند...

[...]

فی‌الجمله غرض از این تفصیل آن است که نوع انسان را که اشرف موجودات عالم است به معونت دیگر انواع و معاونت نوع خود حاجت است، هم در بقای شخص و هم در بقای نوع؛ اما بیان آن‌که به انواع دیگر محتاج است خود ظاهر است و در این مقام به استکشاف آن زیادت احتیاجی نه؛ و اما بیان آن‌که به معاونت نوع خود محتاج است آن است که اگر هر شخصی را به ترتیب غذا و لباس و مسکن و سلاح خود مشغول بایستی بود تا اول ادوات درودگری و آهنگری به دست آوردی و بدان ادوات و آلات زراعت و حَصاد و سَحن و عَجن و غَزْل و نَسج و دیگر حرفت‌ها و صناعت‌ها مهیا کردی، پس بدین مهمّات مشغول شدی بقای او بی‌غذا بدین مدت وفا نکردی و روزگار او اگر بر این اشغال موزّع کردندی بر ادای حق یکی از این جمله قادر نبودی.

اما چون یکدیگر را معاونت کنند، و هر یکی به مهمی از این مهمات زیادت از کفایت خود قیام نمایند، و به اعطای قدر زیادت و اخذ بدل از عمل دیگران قانون عدالت در معامله نگاه دارند، اسباب معیشتْ دست فراهم دهد و تعاقب شخص و بقای نوع میسر و منظوم گردد چنان که هست...(۸۶)

طوسی استدلال می‌کند که در نتیجه تقدیر الاهی به ما توانایی‌ها، امیال و تمایلات گوناگونی داده است. بازار صرفاً یکی از جلوه‌های این اصل کلی‌تر معاونت یکدیگر، و تطابق دادن توانایی‌ها (منابع) با نیازها (تقاضاها) است ــ یا اگر بخواهم این را به اصطلاحات پیشین خود ترجمه کنم، به این تعبیر بازار نه‌فقط مبتنی بر کمونیسم پایه‌ای است که همه‌ی جوامع در نهایت مبتنی بر آن هستند، بلکه فی‌نفسه توسیعی از آن به شمار می‌رود.

همه‌ی این‌ها به معنای آن نیست که طوسی به‌نوعی برابری‌خواهی ریشه‌نگر بود. کاملاً برعکس. او تأکید داشت که اگر آدمیان برابر بودند جملگی از میان می‌رفتند. طوسی تأکید دارد که ما به تفاوت میان درویش و غنی محتاج‌ایم، درست همان گونه که به تفاوت میان زارع و درودگر محتاج‌ایم. با وجود این، همین که از مقدمه‌ی نخست آغاز کنید که می گوید اصل کار بازارها معاونت است و نه رقابت ــ و اندیشمندان اسلامی با این که نیاز به رقابت در بازار را تصدیق می کردند و می‌پذیرفتند، هیچ گاه

رقابت را اساس بازار نمی‌دانستند(۸۷) ـ نتایج اخلاقی این دو بسیار متفاوت خواهند بود. داستان ملا نصرالدین و پادشاه و تخم بلدرچین که پیش از این نقل کردیم ممکن است صرفاً لطیفه باشد، اما اندیشمندان اخلاقی مسلمان اغلب به بازرگانان توصیه می کردند که با ثروتمندان به‌سختی چانه بزنند و تا جایی که می‌توانند به آن‌ها گران بفروشند تا وقتی مستمندان به آن‌ها رسیدند بتوانند به ایشان ارزان بفروشند یا به آن‌ها چیزی هم بپردازند.(۸۸)

برداشت غزالی از تقسیم کار نیز مشابه است، و شرحی که از خاستگاه پول می‌دهد حتی بیش‌تر از این گویاست. شرح او با چیزی شبیه افسانه‌ی تهاتر شروع می‌شود، جز این که مانند همه‌ی نویسندگان خاورمیانه‌ای از قبیله‌ای بدوی آغاز نمی کند، بلکه داستان را با بیگانگانی که در بازاری تخیلی به هم می‌رسند شروع می کند.

> از نعمت‌های باری‌تعالی آفریدن درم‌ها و دینارهاست، و قوام دنیا بدیشان است. و ایشان دو سنگ‌اند که در عین ایشان منفعتی نیست، ولیکن خلق مضطر ایشان است از آن‌روی که هر آدمی‌ای در طعام و لباس و دیگر حاجت‌های خود محتاج است به عین‌های بسیار. و باشد که چیزی که بدان محتاج بُوَد ندارد و چیزی که از آن مستغنی بُوَد دارد، چون مالک زعفران مثلاً که محتاج باشد به اُشتری که بر آن نشیند، و مالک اُشتر روا که از آن مستغنی باشد و به زعفران محتاج بود. پس چاره نباشد میان ایشان از معاوضه، و در مقدار عوض از تقدیر چاره نبود، چه صاحب اشتر اشتر خود به هر مقداری از زعفران ندهد. و میان زعفران و اشتر مناسبتی نیست تا گفته شود که مثل آن در وزن یا در صورت بدهد. و همچنین کسی که سرایی خَرَد به جامه، یا بنده‌ای به مُوزه‌ای، یا آردی به درازگوشی، چه در این چیزها تناسبت نیست. پس دانسته نشود که اشتر چند زعفران ارزد. پس معاملت‌ها نیک متعذّر می‌شود. و این عین‌های متنافر و متباعد محتاج باشد به چیزی که میان ایشان متوسط بود، و در ایشان حکم عدل کند، و مرتبت و منزلت هر یکی بدان دانسته شود، تا چون منازل مُتِقَدّر شد و مراتب مترتّب گشت، مساوی از غیرمساوی بدان دانسته شود.(۸۹)

غزالی همچنین اشاره می کند که ممکن است این مشکل پیش بیاید که کسی اصلاً احتیاجی به چیزی که دیگری عرضه می کند نداشته باشد، اما

این تقریباً نوعی پس‌اندیشی است؛ مسئله‌ی اصلی برای غزالی مسئله‌ای مفهومی است. ما چگونه دو چیزی را که کیفیت متباین دارند با هم مقایسه می‌کنیم؟ او به این نتیجه می‌رسد: چنین مقایسه‌ای فقط با قیاس کردن هر دو با چیز سومی که اصلاً کیفیتی نداشته باشد ممکن می‌شود. به همین دلیل است که توضیح می‌دهد که خداوند درهم و دینار را خلق کرده است، سکه‌هایی از جنس طلا و نقره، دو فلزی که جز این فایده‌ی دیگری ندارند:

و هر که بر درم‌ها و دینارها معامله ربا کند ناسپاس باشد و ظالم بُوَد. چه ایشان برای غیرایشان آفریده شده‌اند نه برای نفس ایشان. زیرا که در عین ایشان غرضی نیست. و چون در عین ایشان بازرگانی کند، ایشان را مقصود گرفته باشد برخلاف وضع حکمت. چه نقد را برای چیزی طلبیدن که برای غیرآن وضع شده است ظلم باشد. و کسی که جامه دارد و نقد ندارد، طعام یا ستور بدان نتواند خرید. چه بسیار باشد که طعام و ستور به جامه نفروشند. پس او در فروخت جامه به نقدی دیگر معذور باشد تا نقد به دست آید و به واسطه‌ی آن به مقصود رسد.(۹۰)

سکه‌ها نماد هستند، واحد اندازه‌گیری‌اند، دقیقاً به این دلیل که فایده‌ی دیگری ندارند، در واقع هیچ کیفیت دیگری جز ارزیدن ندارند:

چه ایشان وسیلت غیرند. در عین ایشان غرضی نیست. و وَقع [= اعتبار] ایشان از مال‌ها چون وقع «حرف» است از سخن. چنان که نحویان گفته‌اند که حرف آن است که برای معنی در غیر خود آمده است. و چون وقع آینه از رنگ‌ها.(۹۱)

بر همین مبناست که می‌گوید وام بهره‌دار باید نامشروع باشد، چون به معنای استفاده از پول همچون غایتی فی‌نفسه است: «چه ایشان برای غیر ایشان آفریده شده‌اند نه برای نفس ایشان.» در واقع غزالی می‌گوید که درم و دینار در قیاس با باقی کالاها مانند حروف داخل جملات هستند؛ چنان که نحویون می‌گویند «حروف» کلماتی هستند که برای معنا بخشیدن به دیگر کلمات جمله به کار می‌روند، اما فقط از آن‌رو می‌توانند چنین

کنند که خودشـان معنای مسـتقلی ندارند. به این ترتیب پولْ واحدی برای اندازه‌گیری ارزش کالاهاست، اما در ضمن واحد اندازه‌گیری‌ای است که فقط وقتی می‌تواند کارش را انجام دهد که مدام در گردش باشـد. از نظر غزالـی اگـر برای به دسـت آوردن پـولِ بیش‌تر وارد معاملات پولی شـویم، حتی اگر به شکل پ ـ ک ـ پً باشد، چه رسد به پ ـ پً، معادل این است که پیغام‌رسـان [برید] را زندانی کنیم: «و اما کسـی که نقد دارد، اگر روا باشـد که آن را به نقد بفروشـد، معامله‌ی نقد را غایت کار خود سـازد، پس نقد نزدیک او مقید ماند و همچون گنج شود، و تقیید حاکم و بریدی که به غیر رسـاند ظلم باشـد، چنان که حبس او ظلم اسـت. پس فروختن نقد را به نقد معنایی نیسـت مگر آن‌که نقد را برای ذخیره مقصود سـازد، و آن ظلم است.»(۹۲)

غزالی فقط راجع‌به پول طلا و نقره حرف می‌زند، اما توصیفی که از آن می‌کند ــ پول همچون نماد، همچون معیاری انتزاعی که هیچ کیفیتی از آنِ خود ندارد و ارزشش فقط با گردش مدام حفظ می‌شود ــ توصیفی اسـت کـه هرگـز بـه ذهن کسـی خطور نمی‌کـرد، مگر متعلـق به عصری باشـد کـه اسـتفاده از پـول بـه شـکل مجازیِ محـض در آن کامـلاً طبیعی بوده است.

■■■■■

پـس معلـوم می‌شـود که بیش‌تر نظریه‌های بـازار آزاد ما در اصل به صورت تکه‌وپـاره از جهـان اخلاقی و اجتماعی بسـیار متفـاوت دیگری به عاریت گرفته شـده‌اند.(۹۳) طبقات بازرگان باختر میانه در قرون وسـطی گام‌های بلندی در این زمینه برداشته بودند. با کنار گذاشتن رباخواری، که پیش از آن در طول قرون متمادی آن‌ها را منفور همسایگان‌شان کرده بود، توانستند ــ در کنار علمای دینی ــ رهبران بالفعل جوامع خود شوند؛ جوامعی که ظاهراً هنوز هم تا حد زیادی حول دو قطب مسـجد و بازار سـازمان یافته‌اند.(۹۴) انتشـار اسـلام به بازار امکان داد پدیده‌ای جهانی شـود که عمدتاً مستقل از حکومت‌ها کار می‌کند و قوانین داخلی خودش را دارد. اما همین واقعیت که

این بازار اصالتاً آزاد به طریقی مشخص بازاری نبود که حکومت و پلیس و زندانش پشتیبانش باشند ــ بلکه جهانی بود که معاملات در آن با دست دادن و قول‌نامه‌های کاغذی انجام می‌شد و تنها متکی بر صداقت امضاکنندگان این قول‌نامه‌ها بود ــ به این معنا هم بود که هرگز نمی‌توانست واقعاً تبدیل به جهان تخیلی کسانی شود که بعدها بسیاری از همان اندیشه‌ها و استدلال‌ها را مال خود کردند: جهانی برساخته از افرادی که به طور محض به دنبال سود شخصی هستند و بر سر منافع مادی با هر وسیله‌ای با یکدیگر رقابت می کنند.

باختر دور:
مسیحیت (تجارت، وام دادن و جنگ)

اگر در جنگ عدالتی بود، در رباخواری هم می‌توانست باشد.

امبروز قدیس

چنان که اشاره کردم، اروپا نسبتاً دیر به قرون وسطی پا گذاشت و در بیش‌تر دوران قرون وسطی هم سرزمینی حاشیه‌ای به حساب می‌آمد. با وجود این، در اروپا نیز این دوران تقریباً مانند باقی جاها با از میان رفتن سکه آغاز شد. پول به عالَم مَجاز عقب‌نشینی کرد. همه همچنان قیمت‌ها را برحسب پول رومی حساب می کردند و بعداً برحسب «پول مجازیِ» کارولنژی؛ نظامی کاملاً مفهومی متشکل از واحدهای پوند، شلینگ و پنس که تا قرن هفدهم میلادی در پهنه‌ی اروپای غربی با آن حساب می کردند.

ضراب‌خانه‌های محلی به‌تدریج دوباره به راه افتادند و سکه‌هایی با اوزان، خلوص و مقادیر بی‌پایان تولید کردند. گرچه ربط دادن این سکه‌ها به نظام واحد اروپاییِ محاسبات پولی با دست‌کاری صورت می گرفت. پادشاهان به طور منظم فرمان‌هایی صادر می کردند و سکه‌های خود را براساس پول محاسباتی ارزش‌گذاری مجدد می کردند و مثلاً با اعلام

این که «اَکوس» یا «اسکودوس» آن‌ها دیگر یک‌دوازدهم شلینگ نیست بلکه یک‌هشتم شلینگ است، آن را «ارزش‌افزایی» می‌کردند (به این ترتیب در عمل بدهی خود را کاهش می‌دادند)، یا مثلاً با اعلام عکس این مورد از آن «ارزش‌کاهی» می‌کردند (در عمل مالیات‌ها را افزایش می‌دادند).(۹۵) میزان واقعی طلا یا نقره‌ای را که در سکه‌ها به کار می‌رفت مدام دست‌کاری می‌کردند و به طور مکرر سکه‌ها را جمع می‌کردند تا از نو ضرب کنند. درعین‌حال، بیش‌تر مبادلات روزمره کلاً از پول نقد برکنار بود و براساس چوب‌خط، بلیت، حساب دفتری یا مبادلاتی از این‌دست انجام می‌گرفت. در نتیجه وقتی فیلسوفان مدرسی در قرن سیزدهم به مسائل اقتصادی پرداختند به‌سرعت همان موضع ارسطو را اتخاذ کردند که می‌گفت پول صرفاً قراردادی اجتماعی است: یعنی پول اساساً همان چیزی است که بشر تصمیم گرفته باشد.(۹۶)

همه‌ی این‌ها با الگوی گسترده‌تر قرون وسطی هم‌خوان هستند: طلا و نقره، آن اندازه که هنوز موجود بودند، به طور فزاینده در اماکن مقدس ذخیره می‌شدند؛ به همین ترتیب دولت‌های متمرکز هم از میان رفته بودند، و تنظیم بازار به نحوی فزاینده به دست کلیسا افتاده بود.

رویکرد کلیسای کاتولیک به رباخواری ابتدا به همان سرسختی برخورد مسلمانان با این پدیده بود، و رویکردش به بازرگانان به نحو قابل‌توجهی تندتر بود. در خصوص مورد نخست کلیسا گزینه‌های زیادی نداشت، چون متنِ کتاب مقدس در بسیاری از مواضع در این مورد واضح بود. مثلاً آیه‌ی ۲۵ باب ۲۲ سفر خروج را در نظر بگیرید:

> اگر نقدی به فقیری از قوم من که همسایه‌ی تو باشد قرض دادی، مثل رباخوار با او رفتار مکن و هیچ سود بر او مگذار.

هم کتاب مزامیر (۱۵:۵، ۵۴:۱۲) و هم کتب انبیا (ارمیا ۹:۶؛ نحمیا ۱۱:۵) به‌وضوح به رباخوار وعده‌ی مرگ و آتش دوزخ می‌دهند. به‌علاوه، آبای نخستینِ کلیسا، که در سال‌های افول امپراتوری روم تعالیم کلیسا را

براساس مقولات اجتماعی پایه‌گذاشتند، در میانه‌ی آخرین بحران بزرگ ناشی از بدهی در جهان باستان می‌نوشتند؛ بحرانی که در کار نابود کردن باقی‌مانده‌ی دهقانان آزاد امپراتوری روم بود.(۹۷) درحالی‌که شمار کمی از این بنیان‌گذاران کلیسا حاضر بودند برده‌داری را محکوم کنند، جملگی رباخواری را محکوم می‌کردند.

رباخواری را بیش از هر چیز اهانتی به نیکوکاری مسیحی می‌دیدند؛ اهانتی به این حکم مسیح که گفته بود با فقیران همان‌گونه رفتار کنید که اگر مسیح بود با ایشان رفتار می‌کرد، بدهید بی‌آن‌که توقع بازپرداخت داشته باشید، و به مقروض مهلت دهید که در خصوص بازپرداخت تصمیم بگیرد. (لوقا ۳۵ ـ ۳۴ :۶) برای مثال در سال ۳۶۵ میلادی، بازیل قدیس موعظه‌ای در شهر کاپادوکیه کرد که معیاری برای این قبیل امور گذاشت:

> خداوند خود در کلامش حکم واضحی در این خصوص داده است: «از کسی که قرض از تو خواهد روی خود را مگردان.»(۹۸)

اما تکلیف شخص پول‌دوست چیست؟ پول‌دوست در برابر خود کسی را می‌بیند که از اضطرار ناشی از نیازمندی در درگاهش به التماس افتاده است. او را می‌بیند و کاری نمی‌کند و از سر تحقیر چیزی نمی‌گوید. می‌بیندش که به رنج نگون‌بختی ناشایستی گرفتار است، اما ترحمی بر او نمی‌آورد. گویی نمی‌انگارد که آن نیازمند نیز مخلوقی چون اوست. سخت و عبوس بر جای خود می‌ماند. نه لابه‌ای در او اثر می‌کند، نه اشکی عزمش را فسخ می‌کند. مصمم می‌ماند که چیزی به او ندهد...(۹۹)

یعنی تا وقتی که ملتمس اشاره‌ای به «سود» نکند.

چیزی که بیش از همه بر بازیل گران می‌آمد بی‌صداقتی زمختی بود که در کار وام‌دهندگان می‌دید، و آزاری که به هم‌کیشان مسیحی او روا می‌داشتند. مرد نیازمند به دنبال دوستی می‌گردد، مرد ثروتمند به دوستی وانمود می‌کند. در واقع او در خفا دشمن است، و هر آن‌چه می‌گوید

دروغ است. بازیل قدیس می گوید شاهد باشید که ثروتمند چگونه در آغاز قسم‌های سنگین یاد می کند که هیچ پولی به نام خود ندارد:

> سپس مردی که به تضرع آمده به «سود» اشاره می کند، و گویی رمز ورود را به زبان رانده است. همه‌چیز دگرگون می‌شود. اخمش باز می‌شود؛ با لبخندی ملیح از پیوندهای خانوادگی یاد می کند. حال او را «دوست من» می‌خواند. می گوید: «حالا ببینم اصلاً پولی دارم. بله، قدری این‌جا هست که آشنایی به طلبِ بهره به من سپرده است. نرخ بهره‌ی خیلی زیادی هم تعیین کرده. بااین‌حال مسلماً می‌توانم قدری برایت تخفیف بگیرم و با شرایط بهتری آن را به تو بدهم.» با صحنه‌سازی‌هایی از این‌دست و سخنانی از این قبیل برای قربانی بینوا چرب‌زبانی می کند، و او را وامی‌دارد که این لقمه‌ی گلوگیر را ببلعد. سپس با سندی مکتوب مقیدش می کند، و سلب آزادی را هم به مصیبت فقرِ زورآور می‌افزاید و در بندش می کند. آن مرد، که خود را متعهد به پرداخت سودی کرده که از عهده‌ی پرداختش برنمی‌آید، داوطلبانه بردگی را پذیرفته است.(۱۰۰)

قرض‌کننده با پولی که تازه یافته به خانه برمی گردد و در آغاز از آن سرخوش است. اما به‌زودی «پول از دستش می‌رود»، بهره انباشته می‌شود و شوقش فروکش می کند. بازیل به توصیف شاعرانه‌ای از مخمصه‌ی بدهکار می‌پردازد. گویی زمان خود به دشمنی با او برخاسته است. هر روز و هر شب علیهش توطئه می کنند، گویی در سود شریک‌اند. زندگی‌اش تبدیل به «خمارِ بی‌خوابِ متحیری بیمناک» می‌شود، که در منظر عموم تحقیر شده است؛ وقتی که در خانه باشد با هر ضربت ناگهانی که به در بنوازند زیر تخت پنهان می‌شود، و هیچ خواب ندارد، و مدام با کابوس می‌بیند که طلبکارش که بر بالینش ایستاده است و از خواب می‌پرد.(۱۰۱)

با وجود این، شاید مشهورترین موعظه‌ی جهان باستان راجع‌به رباخواری خطابه‌ی در خصوص توبیاس از امبروز قدیس باشد که در سال ۳۸۰ میلادی طی چند روز در میلان ایراد کرد. امبروز به همان جزئیات تأثیرگذاری متوسل شد که بازیل توسل جسته بود: پدرانی که مجبور به فروش فرزندان‌شان شده‌اند، بدهکارانی که از شرم خود را حلق‌آویز کرده‌اند. از دید امبروز، رباخواری را باید نوعی سرقت خشونت‌بار دانست،

حتی باید در حکم قتل قلمدادش کرد.(۱۰۲) بااین‌حال امبروز قید کوچکی افزود که بعدها بسیار تأثیرگذار شد. خطابه‌ی او نخستین خطابه‌ای بود که در آن به‌دقت تمامی ارجاعات کتاب مقدس به پول قرض دادن در نظر گرفته شده بود، یعنی او به مسئله‌ای پرداخت که نویسندگان بعدی همیشه با آن دست‌به‌گریبان بودند؛ به این واقعیت که در عهد عتیق رباخواری برای همگان حرام نشده است. موضع مسئله‌ساز کتاب مقدس همواره در آیات ۱۹ و ۲۰ باب ۲۳ از سفر تثنیه بوده است:

برادر خود را به سود قرض مده، نه به سود نقره، نه به سود آذوقه و نه به سود هر چیزی که به سود داده می‌شود.
غریب را می‌توانی به سود قرض بدهی اما برادر خود را به سود قرض مده، تا یهوه خدایت در زمینی که برای تصرفش داخل می‌شوی تو را به هر چه دستت را بر آن دراز می‌کنی برکت دهد.

خب حالا این «غریبه» کیست، یا اگر بخواهیم واژه‌ی عبری «نُکری» را بهتر ترجمه کنیم این «بیگانه» کیست؟ امبروز می‌گوید می‌توان فرض کرد این بیگانه کسی است که در حق او سرقت و قتل هم می‌توانست مجاز باشد. هر چه باشد، یهودیان باستان در میان قبایلی چون امالیق می‌زیستند که خداوند به طور خاص علیه‌شان حکم قتال داده بود. اگر، به قول امبروز، بتوان با بهره‌کشی بدون شمشیر جنگید، پس سود گرفتن تنها «از همین کسانی که قتل‌شان جرم نیست» مشروع است.(۱۰۳) از نظر امبروز که در میلان می‌زیست، همه‌ی این‌ها نوعی مسئله‌ی تخصصی نظری بود. او همه‌ی مسیحیان و همه‌ی اتباع قانون رومی را در زمره‌ی «برادران» گنجاند؛ به این ترتیب امالیق چندانی بر جا نمی‌ماندند.(۱۰۴) بعداً آن‌چه به عنوان «استثنای امبروز قدیس» شناخته شد، اهمیت فراوان یافت.

تمامی این قبیل خطابه‌ها ــ که فراوان هم بودند ــ مسائلی حیاتی را بی‌پاسخ می‌گذاشتند. مرد ثروتمند وقتی همسایه‌ی مصیبت‌زده به سراغش می‌آید چه باید بکند؟ درست است، مسیح گفته که بی‌توقع بازگشت قرض دهید، اما انتظار واقع‌گرایانه‌ای نبود که از همه‌ی مسیحیان بخواهند چنین

کنند. و حتی اگر این کار را می‌کردند چه نوع روابطی میان‌شان به وجود می‌آمد؟ بازیل قدیس موضعی بنیان‌برانداز می‌گرفت. خداوند همه‌چیز را به‌اشتراک به همه‌ی ما داده است، و به طور خاص به ثروتمندان تعلیم داده که اموال‌شان را به فقیران ببخشند. از این دید، کمونیسم حواریون ــ که تمامی مایملک خود را رها کردند و آزادانه هر چه را محتاج بودند برمی‌داشتند ــ تنها الگوی مناسب برای جامعه‌ی مسیحی حقیقی بود.(۱۰۵) اغلب آبای کلیسا حاضر نبودند تا این حد پیش بروند. در حقیقت آن‌ها می‌پذیرفتند که کمونیسم وضعی آرمانی است، اما در این جهان گذرا که آدمی به آن هبوط کرده، توقع تحققش واقع‌گرایانه نبود. کلیسا باید ترتیبات حاضر مالکیت را می‌پذیرفت، اما درعین‌حال باید مواعظی می‌کرد که ثروتمندان را به نیکوکاری مسیحی تشویق کند. بسیاری از این مواعظ استعاره‌هایی مشخصاً تجاری را به کار گرفتند. حتی بازیل هم به استفاده از این‌گونه استعاره‌ها علاقه‌مند بود:

> هر گاه به بینوا ببخشی و به حساب پروردگار بگذاری، این هم هدیه است و هم وام. هدیه است چون چشمی به پس گرفتنش نداری، وام است چون پروردگارمان کریم است و از نزد خود به تو خواهد پرداخت، وقتی اندک دَهِشی در حق فقیران بکنی، او به عوض عطای بزرگی برای تو ترتیب خواهد داد. «هر که به فقیر ترحم نماید به خداوند قرض می‌دهد.»(۱۰۶)

چون مسیح خود در زمره‌ی فقراست، هدیه‌ی نیکوکارانه وامی به خود مسیح نیز هست که آن را در ملکوت با سودی که با سود زمینی قیاس‌ناپذیر است برخواهد گرداند.

بااین‌حال نیکوکاری راهی برای التیام بخشیدن به نابرابری است و نه از میان برداشتنش. حرف‌هایی که بازیل در این‌جا می‌زند ربطی به بدهی ندارد، و بازی با چنین استعاره‌هایی در نهایت ظاهراً تنها به این درد می‌خورد که بر این واقعیت تأکید شود که مرد ثروتمند هیچ دَینی به مرد فقیر ندارد، همان اندازه که خداوند نیز قانوناً ملزم به نجات روح هیچ کسی که مسکینی را غذا دهد نیست. در این گفتار (با به میان آوردن «پروردگار») «بدهی»

در سلسله‌مراتبی محض منحل می‌شود که در آن موجوداتی کاملاً متفاوت برای هم انواع کاملاً گوناگونی از بهره‌ها فراهم می‌کنند. بعداً الاهی‌دانان همین امر را تصریح کردند: آکویناس قدیس می‌گوید آدمیان در زمان زندگی می‌کنند، پس معنا دارد که بگوییم گناه مجازاتی است که مدیون خدا هستیم. اما خدا ورای زمان است. بنا به تعریف او نمی‌تواند هیچ بدهی‌ای به هیچ‌کسی داشته باشد. پس مرحمت او به دیگران صرفاً از نوع موهبت است و الزامی به دادن آن ندارد.(۱۰۷)

این امر به نوبه‌ی خود پاسخی برای این پرسش فراهم می‌کند که آن‌ها از ثروتمندان چه می‌خواستند؟ کلیسا با رباخواری مخالف بود، اما حرف چندانی در زمینه‌ی روابط فئودالی نداشت؛ روابطی که در آن ثروتمندان نیکوکاری می‌کردند و فقیران ملتمس به طریقی دیگر قدردانی خود را نشان می‌دادند. وقتی چنین ترتیباتی در حوزه‌ی کلیسای غرب آغاز به ظهور کرد کلیسا اعتراضی قابل‌ملاحظه نکرد.(۱۰۸) گروگان‌های بدهی به‌تدریج تبدیل به سرف یا واسال شدند. از برخی جهات این رابطه نیز چندان متفاوت از قبلی نبود، چون واسال بودن به لحاظ نظری رابطه‌ی قراردادی داوطلبانه به شمار می‌رفت [یعنی ترتیبی که طی آن اجاره‌نشین زمین اربابی با او بیعت می‌کرد که در مدت معینی در سال برایش خدمات مشخصی از جمله خدمت نظامی یا نوکری را انجام دهد]. درست همان‌طور که مؤمن مسیحی می‌توانست آزادانه خود را وقف «رَبّ»ش کند، واسال هم می‌پذیرفت که آدمِ کس دیگری باشد. این کاملاً با مسیحیت هم‌خوان بود.

از سوی دیگر، تجارت مشکل‌دار باقی ماند. میان محکوم کردن رباخواری به عنوان گرفتن «هر مبلغی که از اصل وام بیش‌تر باشد» و محکوم کردن هر نوع سود گرفتن فاصله‌ی چندانی نبود. بسیاری ــ از جمله امبروز قدیس ــ مایل بودند این فاصله را بردارند. درحالی‌که پیامبر اسلام اعلام کرده بود که تاجر صادق مستحق جایگاهی در بهشت الاهی است، کلیساییانی چون امبروز می‌پرسیدند که آیا «تاجر صادق» ترکیبی متناقض نیست؟ بسیاری به‌صراحت بر این باور بودند که نمی‌شود هم تاجر بود و هم مسیحی.(۱۰۹) در اوایل قرون وسطی مسئله‌ی تجارت مسئله‌ی مبرمی نبود،

چرا که تجارت را اغلب خارجیان به عهده داشتند. با این‌همه این مشکل مفهومی لاینحل باقی ماند: معنایش چه بود که فقط می‌شود به «بیگانه» وام داد؟ آیا فقط رباخواری بود که با جنگ معادل بود یا تجارت هم معادل جنگ به حساب می‌آمد؟

▮▮▮▮▮

شاید رسواترین و احتمالاً فاجعه‌بارترین شیوه‌ی حل این مسئله در قرون وسطای میانه نوع رابطه‌ای بود که مسیحیان با یهودیان برقرار کردند. در سال‌هایی که از پس نحمیای نبی گذشت، رویکرد خود یهودیان به وام دادن تغییر کرد. در زمان قیصر آگوستوس، هیللِ ربّی عملاً قاعده‌ی «سالِ سبّتی» تورات را [که هر هفت سال یک‌بار کل بدهی‌ها بخشوده می‌شد] از اثر انداخت و دو طرف قرارداد وام را مجاز شمرد که الحاقیه‌ای به قرارداد خود بیفزایند که طی آن این قاعده در خصوص آن وام صدق نکند. درحالی که هم نص تورات و هم متن تلمود مخالف وام‌های بهره‌دار بود، هر دو برای معامله با غیریهودیان استثنا قایل شده بودند؛ خصوصاً که در طی قرون یازدهم و دوازدهم میلادی یهودیانِ اروپا را تقریباً از انجام هر کار دیگری محروم کرده بودند.(۱۱۰) همان‌طور که از لطیفه‌های رایج برمی‌آید، همین امر به نوبه‌ی خود باعث شد که در قرن دوازدهم ممانعت از رباخواری در محله‌های یهودی‌نشین، که دیگر در میان خود یهودیان رایج شده بود، دشوار شود. می‌گویند که وقتی یهودیان می‌خواستند به یکدیگر ربا بدهند به وجه استفهامی با صدای بلند آیه‌ی ۲۰ از باب ۲۳ سفر تثنیه را می‌خواندند تا معنای عکسش را از آن استفاده کنند: «غریب را می‌توانی به سود قرض بدهی اما برادر خود را نمی‌توانی به سود قرض دهی؟»(۱۱۱)

از طرف دیگر نزد مسیحیان در سال ۱۱۱۴ «استثنای امبروز قدیس» به «احکام گراتیان» راه یافت که تبدیل به مجموعه‌قوانین مرجع شدند. هم‌زمان حیات اقتصادی رفته‌رفته بیش‌تر تحت نظارت کلیسا درمی‌آمد. گرچه ممکن است به نظر برسد که یهودیان را خارج از این نظام نگه داشته بودند، در واقع اوضاع پیچیده‌تر از این بود. از یک سو درحالی که هم

یهودیان و هم غیریهودیان بعضی اوقات می‌کوشیدند به این استثنا متوسل شوند، عقیده‌ی غالب بر این بود که این استثنا به‌واقع فقط در خصوص کفار و دیگرانی مصداق پیدا می‌کند که قلمروِ مسیحی با آن‌ها در جنگ است. هر چه باشد یهودیان و مسیحیان در شهرها و دهات مشترکی زندگانی می‌کردند. تصدیق این معنا که مسیحیان و یهودیان می‌توانند وام بهره‌دار به هم بدهند می‌توانست به منزله‌ی تصدیق این امر باشد که درعین‌حال می‌توانند یکدیگر را بکُشند.(۱۱۲) هیچ‌کس واقعاً مایل نبود چنین چیزی بگوید. از سوی دیگر روابط واقعی میان مسیحیان و یهودیان اغلب به نحو مخاطره‌آمیزی به سوی همین منتهی‌الیه اسف‌بار می‌لغزید؛ گرچه (از سلطه‌جویی اقتصادی که بگذریم) همواره یک طرف بود که اقدام به قتل می‌کرد.

موضوع تا حدی مربوط به عادت امیران مسیحی بود که می‌خواستند در جهت مقاصد خود از این واقعیت که یهودیان خارج از نظام‌اند بهره ببرند. بسیاری از این امیران یهودیان را تشویق می‌کردند که در ظل حمایت ایشان پول وام دهند، چون این را هم می‌دانستند که هر وقت بخواهند می‌توانند حمایت خود را از آن‌ها سلب کنند. پادشاهان انگلستان از این لحاظ زبانزد بودند. این پادشاهان اصرار داشتند که یهودیان را از اصناف بازاریان و پیشه‌وران جدا کنند، اما به آن‌ها حق ستاندن بهره‌های گزاف می‌دادند، و با تمام قوت قانون پشتیبان چنین وام‌هایی بودند.(۱۱۳) بدهکاران در انگلستان قرون وسطی معمولاً به زندان می‌افتادند تا زمانی که خانواده‌شان می‌توانست با طلبکار به توافقی برسد.(۱۱۴) با وجود این، مرتباً همین اتفاق برای خود یهودیان نیز می‌افتاد. مثلاً در سال ۱۲۱۰ شاه جان دستور اخذ «تالاژ»، یعنی مالیات اضطراری، را صادر کرد تا آن را خرج جنگش با فرانسه و ایرلند کند. وقایع‌نگاری معاصر با او نوشته است: «همه‌ی یهودیان در سراسر انگلستان، از زن و مرد، بازداشت و زندانی شدند، به‌شدت شکنجه‌شان کردند، تا با پول‌شان کاری را که شاه می‌گوید بکنند.» بیش‌تر کسانی که شکنجه‌شان کردند حاضر شدند همه‌ی دارایی‌شان یا حتی بیش‌تر از آن را هم بدهند ــ اما در آن موقع، یک بازرگان ثروتمند مشخص به نام آبراهام اهل بریستول

بـود کـه شـاه می‌گفـت ده‌هزار مارک نقـره به او بدهکار اسـت (مبلغی در حدود یک‌ششم عایدی سالیانه‌ی شاه جان)، و آبراهام شهرت یافت چون از دادن پـول امتنـاع می‌کرد. بنابراین پادشـاه دسـتور داد تـا وقتی که پول را بدهد، هر روز یکی از دندان‌هایش را بکشند. بعد از این که هفت دندانش را کشیدند، آبراهام نهایتاً پول را داد.(۱۱۵)

هنری سوم (۱۲۷۲ ـ ۱۲۱۶)، جانشین جان، عادت داشت که قربانیان یهـودی را بـه بـرادرش، اِرلِ کورنـوال، حوالـه دهد، به ایـن ترتیب چنان که وقایع‌نگار دیگری نوشـته اسـت: «کسـانی را که یک برادر پوسـت کنده بود، دیگری شکم می‌درید.»(۱۱۶) فکر می‌کنم موقعی که می‌خوانیم تاجر ونیزی تخیلی شکسپیر «چارکی از گوشت» بدهکار را طلب می‌کند، خوب است این داستان‌ها راجع‌به کندن پوست و دندان و بیرون کشیدن روده‌های یهودیان را به یاد داشته باشیم.(۱۱۷) به نظر می‌رسد که این به‌نوعی فرافکنی گناهکارانه‌ی وحشتی بود که یهودیان هیچ‌گاه واقعاً مسیحیان را با آن روبه‌رو نکردند، بلکه وحشتی بود که از سوی مسیحیان متوجه آن‌ها می‌شد.

وحشـتی که پادشـاهان می‌افکندند حامل عنصر هویتی ویژه‌ای بود: پیگـرد و مصادره‌هایـی کـه انجـام می‌شـد در امتـداد همان منطقـی بود که پادشـاهان بـا مسـئله‌ی بدهـی مـردم بـه یهودیان چنـان رفتـار می‌کردند که گویی در واقع خودشـان طلبکار هسـتند، حتی به منظور رسـیدگی به همین بدهی‌ها شعبه‌ای در خزانه‌ی سلطنتی (به نام «مالیه‌ی یهود») درست کرده بودنـد.(۱۱۸) البتـه این رفتار با برداشـت عوام از پادشـاهان انگلیسـی کاملاً سازگار بود که آن‌ها را قوم بیگانه‌ی درنده‌خوی اهل نرماندی می‌دیدند. اما همین رویکرد درعین‌حال به پادشاهان امکان می‌داد تا بعضی اوقات با ورق عوام‌پسند نیز بازی کنند، به‌شدت یهودیان تأمین‌کننده‌ی مالی‌شان را توبیخ یا تحقیر کنند، و بر پوگروم [= یهودکُشـی] به دسـت توده‌ی شـهری چشم بپوشند یا حتی مشوقش باشند؛ توده‌ای که می‌خواست به معنای واقعی کلمه به «اسـتثنای امبروز قدیس» عمل کند و با وام‌دهندگان همچون دشـمنان مسیح رفتار کند که می‌شد در کمال خونسردی آن‌ها را کُشت. خصوصاً در کُشتارهای مخوفی که در سال ۱۱۱۴ در شهر نورویچ انگلستان، و در سال

۱۱۷۱ در شـهر بلوآ در فرانسـه رخ داد. چندی نگذشـت که به قول نورمن کوهن: «آن‌چه زمانی فرهنگ یهودی بالنده‌ای به شمار می‌رفت تبدیل به جامعه‌ای وحشت‌زده شد که در وضعیت جنگیِ مداوم با جامعه‌ی بزرگ‌تر اطرافش گیر افتاده بود.»(۱۱۹)

نبایـد در خصـوص نقـش یهودیـان در وام دادن اغـراق کـرد. بیش‌تر یهودیان هیچ ربطی به این کاسبی نداشتند، و کسانی هم که ربطی داشتند اغلب بازیگران خُردی بودند که غله و البسه‌ی اندکی وام می‌دادند و از همین قسم هم پس می‌گرفتند. برخی از وام‌دهندگان حتی اصلاً یهودی نبودند. بـه دهـه‌ی ۱۱۹۰ که می‌رسـیم، واعظـان دارند از اربابانی شـکایت می‌کنند که با وام‌دهندگانی مسـیحی هم‌دسـت شـده‌اند و آن‌ها را «جهودهای‌مان» می‌خوانند ــ و به این ترتیب ایشان را تحت حمایت خاص قرار داده‌اند.(۱۲۰) به دهه‌ی ۱۱۰۰ که می‌رسیم، دیگر مدت‌هاست که اکثر وام‌دهندگان یهودی را با وام‌دهندگان لمبارد (از شـمال ایتالیا) و وام‌دهندگان اهل کئور فرانسـه جایگزین کرده بودند؛ وام‌دهندگانی که در سرتاسر اروپای غربی مستقر و به رباخواران بدنام روستاها تبدیل شدند.(۱۲۱)

ظهور رباخواری روسـتایی خود نشـانه‌ای بود حاکی از رشـد دهقانان آزاد؛ وام دادن به رعایا بی‌معنا بود چون آن‌ها چیزی نداشتند که بشود ازشان بازپـس گرفـت. ایـن امـر همچنین با ظهـور زراعت تجاری و شـکل‌گیری اصناف پیشـه‌وران شـهری و «انقلاب تجاری» در دوران اوج قرون وسـطی همراه بود که در نهایت اروپای غربی را به سطحی از فعالیت اقتصادی رساند کـه دیرزمانـی بود در سـایر مناطق جهان عادی به حسـاب می‌آمد. به‌زودی کلیسـا تحت فشـار مردمی قابل‌ملاحظه‌ای قرار گرفت تا در خصوص این مسئله کاری بکند، و در ابتدا هم سعی کرد قیودش را محکم‌تر کند. راه‌های گریـز قانونـی موجود بـرای رباخواری را به نحوی نظام‌مند مسـدود کردند، خصوصاً راه وام مِلکی را. توسل به وام ملکی بعداً تبدیل به نوعی ترفند شد: همانند جهان اسلام در قرون وسطی، کسانی که مصمم بودند قانون را دور بزنند به‌سـادگی می‌توانسـتند پولی فراهم کنند، مدعی شوند که می‌خواهند خانـه یـا مزرعـه‌ی بدهـکار را بخرند، و سـپس همـان خانه یا مزرعـه را به او

«کرایه» می‌دادند، تا زمانی که اصل پول‌شان هم برمی گشت. در وام ملکی، خانه حتی به لحاظ نظری فروش نمی‌رفت بلکه به عنوان ضمانت به گرو گذاشته می‌شد، اما هر درآمدی که از آن حاصل می‌شد به وام‌دهنده تعلق می گرفت. در قرن یازدهم میلادی این کار تبدیل به حیله‌ی موردعلاقه‌ی صومعه‌ها شده بود. در سال ۱۱۴۸ آن را غیرقانونی کردند: از آن به بعد هر درآمدی را که حاصل می‌شد و به وام‌دهنده تعلق می گرفت از اصل وامش کسر می کردند. به همین ترتیب در سال ۱۱۸۷ بازرگانان وقتی کالا را غیرنقدی می‌فروختند از قیمت‌گذاری بالاتر منع شدند؛ به این ترتیب در این زمان کلیسا از همه‌ی مذاهب فقه اسلامی نیز بیش‌تر سخت‌گیری می کرد. در سال ۱۱۷۹ رباخواری تبدیل به گناهی مهلک شد، و رباخواران را نفیِ بلد می کردند و از دفن‌شان در قبرستان مسیحیان جلوگیری می کردند.(۱۲۲) طولی نکشید که راهبان دوره گرد فرقه‌های فرانسیسی و دومینیکی کارزار مواعظی را در همین ارتباط سازمان دادند، آن‌ها شهربه‌شهر و روستابه‌روستا می‌رفتند و وام‌دهندگان را انذار می‌دادند که اگر جبران خسارت قربانیان‌شان را نکنند، روح‌شان تا ابد سرگردان خواهد ماند.

همه‌ی این‌ها در بحث‌های نظری تندی بازتاب یافت که در دانشگاه‌های تازه‌تأسیس به راه افتاده بود؛ این بحث‌ها به این نمی‌پرداختند که آیا رباخواری گناه‌آلود و نامشروع هست یا نه، بلکه موضوع‌شان این بود که دقیقاً چرا چنین است. برخی می گفتند رباخواری در حکم سرقت اموال دیگران است؛ برخی دیگر می گفتند در حکم سرقت زمانِ دیگران است و از ایشان چیزی را می‌طلبد که فقط متعلق به خداست. برخی می گفتند رباخواری تجسم گناه بی کارگی است، چون اندیشمندان کاتولیک نیز مانند کنفسیوسی‌ها معتقد بودند که سود بازرگان فقط وقتی مشروع است که به عنوان دستمزد زحمتش توجیه شود (یعنی زحمتی که برای حمل‌ونقل کالاها به محل‌های موردنیاز می کشد)، درحالی که بهره‌ی وام حتی وقتی وام‌دهنده هیچ کاری نمی کرد، باز هم گرفته می‌شد. به‌زودی به دنبال کشف دوباره‌ی ارسطو که آثارش از ترجمه‌های عربی از نو به لاتین ترجمه شد، و تأثیر منابع اسلامی مانند آثار غزالی و ابن سینا، استدلال‌های جدیدی هم به میان آورد:

این که پول را غایتی در خود بینگاریم خیانت به مقصود حقیقی پول است، این که بهره گرفتن غیرطبیعی است، چون با فلز مانند چیزی رفتار می کند که انگار زنده است و می‌تواند بزاید یا ثمر دهد.(۱۲۳)

اما همان‌طور که مقامات کلیسا به‌زودی کشف کردند، وقتی باب چنین بحث‌هایی گشوده شود، دیگر نمی‌توان مهارشان را در دست نگه داشت. به‌زودی جنبش‌های دینی مردمی در همه‌جا به راه افتاد و بسیاری از این جنبش‌ها به همان راه‌هایی رفتند که جنبش‌های نظیرشان در اواخر عهد باستان رفته بودند، و نه‌فقط در خصوص تجارت چون‌وچرا کردند بلکه در مشروعیت اصل مالکیت خصوصی نیز تردید روا داشتند. بسیاری از این جنبش‌ها را به انگ ارتداد به‌شدت سرکوب کردند، اما اعضای فرقه‌های رهبانی برخی از استدلال‌های همین‌ها را برگرفتند. به قرن سیزدهم میلادی که می‌رسیم، بحث نظری بزرگی که میان اعضای فرقه‌ی فرانسیسی و فرقه‌ی دومینیکی جریان داشت بر سر «فقر رسولان» بود؛ اساساً بر سر این که مسیحیت به‌هیچ‌وجه می‌تواند با مالکیت آشتی کند یا نه.

هم‌زمان احیای قانون رومی ــ که چنان که دیدیم با فرض مطلق بودن مالکیت خصوصی آغاز می کرد ــ سلاح فکری جدیدی در دست کسانی گذاشت که می گفتند قوانین رباخواری دست‌کم در خصوص وام‌های بازرگانی باید تسهیل شوند. کشف بزرگ در این ارتباط کشف مفهوم لاتین «interesse» بود که ریشه‌ی کلمه‌ی «interest» انگلیسی [= «بهره»] است که در اصل به معنای جبران خسارت دیرکرد در بازپرداخت و زیان دیرکرد بوده است.(۱۲۴) با این کشف فوراً این استدلال مطرح شد که اگر بازرگانی حتی برای دوره‌ی کوتاهی (مثلاً یک ماه) وام تجاری بدهد، این که بعد از آن به ازای هر ماه درصدی طلب کند اصلاً فعلی رباخوارانه نیست، چون این جریمه‌ی دیرکرد است، نه کرایه‌ی پول، و این جبران سودی است که می‌برد اگر پول در دست خودش بود و در کار سودآوری سرمایه‌گذاری‌اش می کرد؛ همان کاری که هر تاجری معمولاً قرار است بکند.(۱۲۵)

■■■■■

خواننده حتماً می‌پرسد چه‌طور ممکن بود قانون رباخواری به دو سوی متضاد کشانده شود. ظاهراً پاسخی که می‌توان داد این است که وضعیت سیاسی در اروپای غربی در آن زمان بسیار آشفته بود. بیش‌تر شاهان ضعیف بودند، قلمروهای‌شان ازهم گسسته و بی‌ثبات بود؛ اروپای قاره‌ای صفحه‌ی شطرنجی بود متشکل از بارون‌نشین‌ها، امیرنشین‌ها، کمون‌های شهری و املاک کلیسایی. این قلمروها نیز مدام در حال کشمکش با همدیگر بودند؛ و در این کشمکش‌ها اغلب به جنگ متوسل می‌شدند. سرمایه‌داری تجاری از آن نوع که از مدت‌ها پیش برای مسلمانان در باختر نزدیک آشنا بود فقط زمانی در اروپای غربی استقرار یافت ــ در زمانی که در قیاس با موقعیت باقی جهان قرون وسطی بسیار دیر به شمار می‌رفت ــ که بازرگانان سرمایه‌دار توانستند در دولت‌شهرهای مستقل ایتالیای شمالی موقعیت سیاسی خود را تثبیت کنند؛ مشهورتر از همه در ونیز، فلورانس، جنوآ و میلان، و سپس در شهرهای ژرمنیِ اتحادیه‌ی هانزا.(۱۲۶) بانکداران ایتالیایی در نهایت توانستند با به دست گرفتن حکومت‌ها و از این طریق با بر پا کردن نظام قضایی خود (که قادر بود اجرای قراردادها را تضمین کند)، و از آن مهم‌تر با داشتن ارتش‌هایی از آن خود، از تهدید مصادره‌ی اموال خلاصی یابند.(۱۲۷)

وقتی این وضعیت را با وضعیت جهان اسلام مقایسه می‌کنیم، چیزی که خیلی به چشم می‌آید پیوندهایی است که میان امور مالی، تجارت و خشونت برقرار است. درحالی که اندیشمندان ایرانی و عرب بازار را مصداقی برای تعاون یا همکاری متقابل می‌دانستند، مسیحیان هیچ‌گاه بر این تردید فایق نیامدند که تجارت را واقعاً چیزی جز مصداق رباخواری بدانند، یعنی نوعی فریب که فقط وقتی توسل به آن مشروع است که علیه دشمن خونی به کار رود. در حقیقت از دید ایشان بدهی گناه بود؛ گناهی که هر دو سوی معامله مرتکبش می‌شدند. رقابت ضروریِ ذاتِ بازار بود، اما رقابت (معمولاً) جنگ بی‌خشونت بود. همان‌طور که گفتم دلیلی وجود داشت که کلمات معادل «truck and barter» [= «معامله و تهاتر»] تقریباً در همه‌ی زبان‌های اروپایی از معنای اصطلاحات «swindle»

«deceive» [= «حقـه زدن»]، «bamboozle» [= «گـول زدن»]، یـا [= «خدعـه کـردن»] گرفته شـده اسـت. برخی تجـارت را به همین دلیل ناپسند می‌دانستند. جمعی دیگر به همین دلیل از آن استقبال می‌کردند. و اندک کسانی هم منکر پیوند میان بازرگانی و رباخواری بودند.

فقط کافی است ببینیم چه‌طور عاقبت ابزارهای اعتباری اسلامی ــ یا به همین طریق آرمان اسلامی بازرگان ماجراجو ــ در غرب مسیحی پذیرفته شد، تا بفهمیم این پیوند واقعاً چه‌قدر محکم بود.

اغلـب بـر این باورند که پیش‌گامان بانکـداری مدرن «فرقه‌ی نظامی شهسـواران معبـد سـلیمان» بودنـد کـه معمـولاً بـه نـام «شهسـواران معبد» شـناخته می‌شـوند؛ فرقه‌ای از راهبان جنگجو که نقشـی اساسـی در تأمین مالی جنگ‌های صلیبی ایفا کردند. اربابی در جنوب فرانسـه می‌توانسـت به ازای برخی از مستغلاتش وام ملکی از شهسواران معبد بگیرد و «برات»ی دریافت کند (کاغذی شـبیه سـفته‌های اسـلامی که البته به زبان رمز نوشته شده بود) که می‌توانست آن را در معبد سلیمان در بیت‌المقدس نقد کند. به عبارت دیگر ظاهراً مسیحیان اول‌بار فنون مالیه‌ی اسلامی را زمانی به کار گرفتند که می‌خواستند با اتکا به همان‌ها به جنگ مسلمانان بروند.

شهسـواران معبـد از ۱۱۱۸ تـا ۱۳۰۷ دوام آوردنـد، اما در نهایت به همان راهی رفتند که بسیاری از دیگر اقلیت‌های بازرگان قرون وسطی رفتند: شاه فیلیپ چهارم، که تا گردن به این فرقه مقروض بود، بر آن‌ها حمله آورد و آن‌ها را متهم به جنایات غیرقابل‌وصفی کرد؛ رهبران‌شان را شکنجه کرد و در نهایت کشـت و ثروت‌شـان را مصادره کرد.(۱۲۸) مشـکل فرقه بیش‌تر به این نکته بازمی‌گشت که فاقد وطنی قدرتمند بود. خاندان‌های بانکدار ایتالیایی مانند باردی، پروتزی و مدیچی وضع‌شان بهتر بود. در تاریخ بانکداری، ایتالیایی‌ها بیش‌تر به دلیل سازمانِ شرکت‌های سهامی‌شان مشهورند و به دلیل رواج دادن اسـتفاده از اوراق مبادلاتـی از نـوع اوراق اسـلامی.(۱۲۹) ابتـدا اوراقـی که به کار می‌بردند بسیار ساده بودند: اساساً نوعی ابزار تبدیل پول در سفر بودند. بازرگان می‌توانست مقداری پول فلورین به بانکداری در ایتالیا بدهد و براتی رسمی از او بگیرد که در آن معادل پولش برحسب پول بین‌المللی وقت (دینار

کارولنژی) ضبط شده بود و مثلاً قید شده بود که ظرف سه ماه قابل‌وصول است، و بعد از این مدت چه خود او و چه نماینده‌اش می‌توانستند با در دست داشتن این برات پول رایج محلی در بازارهای ایالت شامپانی فرانسه را در آن‌جا دریافت کند، که در قرون وسطای میانه در آن هم سالیانه مراکز فروش بزرگی بر پا می‌شد و هم شرکت‌های تسویه‌ی وجوه بزرگی فعال بودند. اما به‌زودی این اوراق ساده تبدیل به شمار متنوعی از اوراق خلاقانه‌ی دیگری شدند که عمدتاً برای انتقال پول ــ یا حتی برای گرفتن بهره ــ به کار می‌رفتند و وضعیت وجوه رایج اروپایی را تبدیل به وضعی بسیار پیچیده کردند.(۱۳۰)

بیش‌تر سرمایه‌ی این سرمایه‌گذاری‌های بانکی از تجارت مدیترانه‌ای ادویه‌ی رسیده از اقیانوس هند و تجملات شرقی می‌آمد. با وجود این، برخلاف اقیانوس هند، سواحل مدیترانه دائماً منطقه‌ی جنگ بودند. کشتی‌های پارویی ونیزی مملو از مال‌التجاره و سلاح جنگی بودند، و لبریز از توپ و سربازان دریانورد، و این که آن‌چه رخ می‌دهد آیا جنگ مقدس است یا دزدی دریایی اغلب به توازن قوا در لحظه‌ی وقوع بستگی داشت.(۱۳۱) روی خشکی هم همین وضع برقرار بود؛ درحالی که امپراتوران اروپایی تمایل داشتند ساحت جنگجویان را از ساحت بازرگانان جدا سازند، در اروپا این دو اغلب بر هم می‌افتادند:

> در اروپای مرکزی سفلی و علیا، از توسکانی تا فلاندر، از برابانت تا لیوونیا، بازرگانان نه‌فقط مایحتاج جنگاوران را تأمین می‌کردند ــ همان‌طور که در سرتاسر اروپا چنین می‌کردند ــ بلکه در حکومت جای داشتند، جنگ به راه می‌انداختند و برخی اوقات خودشان نیز زره می‌پوشیدند و سلاح می‌بستند و به جنگ می‌رفتند. فهرست چنین جاهایی بلند است: نه‌فقط وضع فلورانس، میلان، ونیز و جنوآ چنین بود، بلکه همچنین آوگسبورگ، نورمبرگ، استراسبورگ و زوریخ نیز؛ نه‌فقط لوبک، هامبورگ، بره‌من و دانتسیگ، بلکه همچنین بروژ، خنت، لایدن و کلن نیز همین وضع را داشتند. برخی از این‌ها ــ که از آن جمله فلورانس، نورمبرگ، سی‌ینا، برن و اولم به خاطر می‌آید ــ توانستند دولت‌های منطقه‌ای قابل‌توجهی ایجاد کنند.(۱۳۲)

ونیزی‌ها از این نظر فقط مشهورترین مورد بودند. ونیزیان در طول قرن

سیزدهم میلادی یک امپراتوری تجاری حقیقی آفریدند، جزایری چون کرت و قبرس را تسخیر کردند و مزارع کشت نیشکر درست کردند که عاقبت مملو از کارگران برده‌ی افریقایی شد؛ پیش‌درآمد الگویی که از ینگه‌دنیا دیگر برای‌مان بسیار آشناست.(۱۳۳) جنوآ نیز خیلی زود به همین راه رفت؛ یکی از پُرسودترین تجارت‌های جنوآییان تاخت‌وتاز و تجارت در امتداد دریای سیاه برای به دست آوردن برده و فروختنش به مملوکان مصر بود که آن‌ها را در معادنی که از ترک‌ها اجاره کرده بودند به کار می‌گماردند.(۱۳۴) جمهوری جنوآ همچنین مبدع نوع منحصربه‌فردی از تأمین مالی نظامی بود که به عنوان جنگ از طریق تعهد پرداخت شناخته می‌شد، به این ترتیب که کسانی که طرح اقدام نظامی را می‌ریختند به سرمایه‌گذاران سهام می‌فروختند و قرار بود سرمایه‌گذاران در پایان جنگ متناسب با درصد سهام‌شان از غنایم سهم ببرند. این‌ها دقیقاً همان کشتی‌های پارویی با همان «بازرگانان ماجراجو» در ممالک بیگانه بودند که در نهایت از ستون‌های هرکول می‌گذشتند تا به سواحل آتلانتیک، فلاندر یا بازارهای شامپانی برسند، و محموله‌های جوز هندی و فلفل قرمز، ابریشم و اجناس پشمی ببرند؛ به همراه اوراق مبادلاتی که بردن‌شان ناگزیر بود.(۱۳۵)

▮▮▮▮▮

به نظرم آموزنده خواهد بود اگر مکثی کنیم و راجع‌به همین اصطلاح «بازرگان ماجراجو» فکر کنیم. در اصل این اصطلاح به معنای بازرگانی بود که خارج از کشورش فعالیت می‌کند. حول‌وحوش همین دوره بود، یعنی اوج نمایشگاه‌های شامپانی و امپراتوری بازرگانان ایتالیایی، مابین سال‌های ۱۱۶۰ و ۱۱۷۲، که اصطلاح «ماجرا» (adventure) رفته‌رفته معنای معاصرش را پیدا کرد. کسی که بیش‌ترین نقش را در این تحول معنایی داشت کرتین دو تروا شاعر فرانسوی بود: مصنف منظومه‌ی مشهور افسانه‌ای شاه آرتور که احتمالاً مشهورترینِ منظومه‌هایی از این‌دست است، چون نخستین آن‌هاست که داستان سِر پرسیوال و جام مقدس را می‌گوید. این منظومه نوع جدیدی از ادبیات بود که گونه‌ی جدیدی از قهرمانان یعنی «شوالیه‌ی دوره‌گرد» را

معرفی می کرد؛ جنگجویی که دنیا را دقیقاً به دنبال «ماجرا» می گشت ـ در معنای امروزین کلمه، به دنبال مبارزات مخاطره آمیز، عشق، گنج و شهرت. داستان‌های شوالیه‌ها به‌سرعت محبوبیت فراوان یافتند، از پی کرتین مقلدان فراوانی آمدند، و شخصیت‌های اصلی داستان‌های‌شان، آرتور و گوئینویر، لانسلوت، گاواین، پرسیوال و بقیه مشهورِ همگان شدند، چنان که امروز هم هستند. آرمان شاهانه‌ی شوالیه‌ی شجاع، کوشش‌هایش، مبارزاتش، عشق ورزیدنش و ماجراهایش هنوز هم قلب تصویر ما از قرون وسطی را تشکیل می‌دهد.(۱۳۶)

نکته‌ی جالب این است که این تصویر تقریباً هیچ ربطی به واقعیت ندارد. هیچ گاه چیزی که شبیه به «شوالیه‌ی دوره گرد» باشد وجود نداشته است. «شوالیه» اصالتاً اصطلاحی برای نامیدن جنگجویان آزاد بود که فرزندان جوان‌تر یا اغلب حرامزاده‌ی خُرده‌اشراف بودند. این فرزندان، که نمی‌توانستند ارث ببرند، مجبور می‌شدند با هم دسته‌ای تشکیل دهند و ثروت بجویند. بسیاری از این دسته‌ها چیزی بیش از دارودسته‌ی اوباش راهزن نبودند که مدام در پی غارت می گشتند؛ دقیقاً همان کسانی که زندگی بازرگانان را بسیار دشوار می کردند. این جریان در قرن دوازدهم میلادی اوج گرفت، و در همان زمان تلاشی هماهنگ شکل یافت تا این جماعت خطرناک را به مهار مقامات قانونی درآورند: نه‌فقط نشان شوالیه گری، بلکه برگزاری مسابقات و مبارزات میان آن‌ها، همه‌ی چیزهایی از این قبیل در اصل راه‌هایی بودند برای این که شوالیه‌ها را از دردسرْ درست کردن دور کنند، تا حدی به این طریق که آن‌ها را مقابل همدیگر قرار دهند، و تا حدی هم با این که کل موجودیت‌شان را تبدیل به نوعی بازی نمایشی کنند.(۱۳۷) به این ترتیب آرمان شوالیه‌ی تنهای سرگردان، که به دنبال ماجرایی تهورآمیز می گردد، ظاهراً هیچ بنیادی ندارد.

این مهم است، چون این تصویر در قلب تصور ما از قرون وسطاست؛ و به نظرم توضیح آن روشنگر خواهد بود. باید به یاد بیاوریم که حدوداً در همین زمان بود که بازرگانان رفته‌رفته قدرت اجتماعی و حتی سیاسی بی‌سابقه‌ای کسب کردند، اما بازرگانان اروپایی در تضاد عیان با بازرگانان

جهان اسلام بودند که نمادی چون سندباد داشتند ــ که واقعاً بازرگان ماجراجوی موفقی بود ــ برخلاف جنگجویان که می‌توانستند در داستان‌ها سرمشق باشند، بازرگانان اروپایی نمی‌توانستند الگوی هیچ‌چیزی باشند.

احتمالاً تصادفی نیست که کرتین در تروا می‌زیست، یعنی در همان جایی که قلب بازارهای شامپانی و به همین ترتیب مرکز تجاری اروپای غربی شده بود.(۱۳۸) گرچه شاید به نظر آید که کرتین تصویرش از کاملوت، یعنی دربار افسانه‌ای شاه آرتور، را بر مبنای زندگی در دربار حامی‌اش، هنری آزادمنش (۱۱۸۱ ـ ۱۱۵۲)، کنت شامپانی، و همسرش ماری، دختر النور اهل آکیتن، شکل داده است، دربار واقعی پُر از بازرگانان برآمده از طبقات پایین بود که همچون نظم‌دهنده‌ی بازارها عمل می‌کردند، و شوالیه‌های واقعی را در نقش ناظر و نگهبان یا سرگرمی‌ساز در مسابقات می‌گماشتند.

این حرف معنایش این نیست که مسابقات به نوبه‌ی خود محل تمرکز اقتصادی نبودند، به عقیده‌ی امی کلی، یکی از قرون وسطی‌شناسان متقدم قرن بیستم:

> نویسنده‌ی زندگی‌نامه‌ی گیوم لا مارشال به ما نشان می‌دهد که این مزدور درباری رعیت‌زاده چه‌طور خودش را در میادین مبارزه‌ی اروپایی سرگرم می‌کرد. در مسابقات شرکت می‌کرد، که در فصل رونق‌شان از عید پنطیکاست [= پنجاهه] تا جشن یوحنای قدیس دوبار در ماه برگزار می‌شدند، و انبوهی از جوانان قبراق، گاه تا سه‌هزار نفر، نزدیک‌ترین شهرها به خود را قرق می‌کردند. مسیر رسیدن به محل رقابت همچنین پُر می‌شد از دلالان اسب که از لمباردی و اسپانیا می‌آمدند، همچنین از بریتانی و کشورهای سفلی، اسلحه‌سازان، دلالانِ خُردِ انسان و حیوان، رباخواران، مسخره‌بازان، قصه‌گویان، بندبازان، طالع‌بینان و باقی آقایانی از این‌دست می‌آمدند و میدان و جاده را می‌انباشتند. سرگرمی‌سازان از هر نوعی که بودند بالاخره حامی‌ای پیدا می‌کردند... در تالارهای مجالس جشن‌هایی بر پا می‌شد و صدای پتک آهنگران تمام شب بلند بود. با ریختن تاس‌ها و ادامه یافتن شرط‌بندی‌ها، نزاع‌ها و زدوخوردهای مهیب رخ می‌داد ــ که در آن‌ها جمجمه‌ها خُرد می‌شد و چشم‌ها از حدقه بیرون می‌زد. بانوان متشخص و خانم‌های کاملاً ناشناس برای تشویق قهرمان‌های خود به تماشا و هلهله می‌آمدند.

مخاطرات، محافل و جوایزْ مردان را به سوی جنگ می‌راندند. قمارِ اقدام به چنین نبردهایی بسیار بزرگ بود، چون طرف پیروزْ اسب و آدم طرف شکست‌خورده را به عنوان سربها می‌گرفت. به عنوان سربها تیول‌ها به گرو گذاشته می‌شدند یا قربانی بیچاره اسیر رباخواران می‌شد، و آدم‌هایش را و در حالت‌های وخیم خودش را به گروگان می‌داد. به زخم نیزه‌ها ثروت‌های فراوان می‌بردند یا می‌باختند و پسرانِ مادران بسیاری دیگر در راه‌های منتهی به خانه نمی‌راندند. (۱۳۹)

به این ترتیب، مسئله فقط این نبود که بازرگانان ملزوماتی را فراهم می‌کردند که برپایی بازارها را ممکن می‌ساخت؛ از آن‌جا که شوالیه‌های مغلوب به لحاظ نظری زنده ماندن‌شان را مرهون طرف‌های غالب بودند، بازرگانان در مقام وام‌دهنده در حد توان‌شان با ستاندن دارایی مغلوبان کسب خوبی می‌کردند. از سوی دیگر نیز ممکن بود شوالیه‌ای مبلغ گزافی وام بگیرد تا به سرووضع خود برسد، به این امید که با این خودآرایی و با پیروزی در نبردها به چشم بانویی متشخص (که جهیزیه‌ی پُروپیمانی داشت) بیاید؛ بقیه نیز ممکن بود با پولی که وام گرفته بودند یکسره به قمار و عیاشی که اسبابش در اطراف این رخدادها فراهم بود بپردازند. بازندگان در آخر مجبور می‌شدند اسب و سلاح خود را بفروشند، و این خطر پیش می‌آمد که به راهزنی بازگردند، یا (اگر وام‌دهندگان‌شان یهودی بودند) محرک کُشتار یهودیان شوند، و اگر خودشان زمین‌دار بودند از بدبخت‌هایی که روی زمین‌شان زندگی می‌کردند مطالبات مالی بیش‌تری می‌کنند.

بقیه به جنگ رو می‌آوردند، که خود راهی بود برای آفریدن بازارهای جدید. (۱۴۰) در یکی از چشم‌گیرترین وقایع از این‌دست، در ماه نوامبر سال ۱۱۹۹، شمار زیادی از شوالیه‌هایی که برای مسابقه در قصر اِکری در شامپانی گرد آمده بودند و خرج‌شان را توئه‌بالد، پسر هنری، می‌داد، دچار شور مذهبی عظیمی شدند که به سبب آن بازی را رها کردند و سوگند خوردند که ارض مقدس را پس خواهند گرفت. ارتش صلیبی سپس ناوگان ونیز را برای حمل‌ونقل به خدمت گرفت و وعده داد که در عوض پنجاه درصد همه‌ی سود حاصل را به ونیزیان بدهد. این شوالیه‌ها

در آخر به جای عزیمت به سوی ارض مقدس، پس از نبردِی خونین سر از شهر (ثروتمندتر و ارتدوکس‌مذهب) قسطنطنیه درآوردند. کُنتی از اهالی فلاندر به نام بالدوین را به عنوان «امپراتور لاتینی قسطنطنیه» به تخت نشاندند، اما تلاش او و بارون‌هایش برای حکومت کردن بر شهری که همه‌ی اموال ارزشمندش را غارت کرده بودند به دردسرهای مالی بزرگی انجامید. در وضعیت فوق‌العاده دشواری که مشابه بسیار کوچک‌ترش در بسیاری از مسابقات رخ می‌داد، آن‌ها نهایتاً مجبور شدند سقف فلزی کلیساها و مجسمه‌های مقدس را ذوب کنند تا بتوانند قرض وام‌دهندگان ونیزی‌شان را پس دهند. در سال ۱۲۵۹، خود بالدوین چنان گرفتار شده بود که برای این که بتواند وامی بگیرد پسر خودش را به گرو گذاشت، که او را به عنوان ضمانت بازپرداخت وامِ بالدوین به ونیز بردند.(۱۴۱)

اما همه‌ی آن‌چه گفتیم پاسخ این سؤال را نمی‌دهد: از کجا تصویر شوالیه‌ی دوره‌گرد و سرگردان در جنگل‌های افسانه‌ای آلبیون [= نام کهن «بریتانیا»] پدید آمد که پی نزاع با رقیبان است، با غول‌ها می‌آویزد و با پریان، حکیمان و جانوران اسرارآمیز مواجه می‌شود؟ اکنون دیگر باید پاسخ روشن باشد. در حقیقت این تصویر فقط تصویر والایش‌یافته‌ی رومانتیک‌شده‌ی بازرگانان در سفر است: مردانی که درهرحال ماجراهایی را به‌تنهایی از سر می‌گذراندند و از میان جنگل و وحوش می‌گذشتند و حاصلی که به کف می‌آوردند حقیقتاً از پیش معلوم نبود.(۱۴۲)

اما راجع‌به جام چه می‌توان گفت، آن شیء رازآلود که همه‌ی شوالیه‌های سرگردان در نهایت به دنبال آن بودند؟ بسیار عجیب است که ریچارد واگنر، مصنف اُپرای پارسیفال، نخستین کسی بود که گفت جام نمادی ملهم از نوع جدید مناسبات مالی بوده است.(۱۴۳) درحالی که قهرمانان حماسه‌های پیشین در پی خمره‌های طلا و نقره‌ی واقعی بودند و برایش می‌جنگیدند ــ گنج نیبلونگ ــ قهرمانان جدید، که مولود اقتصاد تجاری نو بودند، به دنبال شکل‌های انتزاعی محض ارزش می‌رفتند. به‌هرحال هیچ کس نمی‌دانست که جام چیست. حتی در حماسه‌های گوناگون چیستی جام نیز گوناگون است: برخی اوقات بشقاب است،

برخـی اوقـات پیالـه اسـت و برخـی اوقات قطعه‌سـنگی اسـت (ولفـرام فُن اشـنباخ تصور می کند که جام جواهری بوده اسـت که در نبردی در آغاز تاریخ از کلاهخود لوسـیفر کنده شـده اسـت). از یک لحاظ هم اهمیتی ندارد که چه باشـد. نکته این اسـت که جام نادیدنی و نامحسـوس اسـت امـا درعین‌حـال ارزش پایـدار و نامتناهـی دارد، همه‌چیـز را در بر می گیرد، می‌تواند ارض موات را بارآور کند، عالمی را غذا دهد، قوت روحانی فراهم آورد و تن‌های مجروح را التیام بخشـد. مارک شـل حتی می گوید که جام را می‌توان به‌خوبی همچون چک سفید تصور کرد، یعنی شکل نهایی پول انتزاعی.(۱۴۴)

پس قرون وسطی چه بود؟

پس چنان که گفتم هر یک از ما سیمبولونِ [= نیمه‌ی] یک انسان دیگریم، که مانند کفشک‌ماهی با دو نیم کردن یک موجود دو نفرمان به وجود آمده‌ایم، و به همین جهت هر کسی دائماً در جست‌وجوی نیمه‌ی دیگر خود است.

افلاطون، ضیافت

واگنر از یک لحاظ اشتباه فهمیده بود: ظهور پول انتزاعی نشانه‌ی این نبود که اروپا دارد قرون وسطی را ترک می کند، بلکه نشانه‌ی آن بود که بالاخره و با تأخیر دارد وارد قرون وسطی می‌شود.

در ایـن موضـوع واقعـاً واگنـر را نبایـد ملامـت کـرد. تقریبـاً همـه در ایـن خصـوص اشـتباه کرده‌انـد، چون شـاخص‌ترین نهادها و اندیشـه‌های قرون‌وسـطایی چنان دیر به اروپا رسـیدند که اغلب با نخستین جوشش‌های مدرنیته اشتباه‌شان می گیریم. نقداً دیدیم که برات در شرق از ۷۰۰ یا ۸۰۰ میلادی استفاده می‌شد اما تا چند قرن بعد به اروپا نرسید. دانشگاه مستقل ــ که شـاید اساسـی‌ترین نهاد قرون‌وسـطایی بود ــ نیز مثال دیگری اسـت. نالاندا، دانشگاه مشهور رهبانی بودایی، در سال ۴۲۷ تأسیس شد و قرن‌ها

پیش از این که در آکسفورد، پاریس و بولونیا نهادهای مشابهی پدید آید، در چین و خاورمیانه (از قاهره تا قسطنطنیه) مؤسسات آموزش عالی متعددی بنا شده بود.

اگر عصر محوری دوران مادی گرایی بود، قرون وسطی بیش از هر چیز عصر استعلا بود. در اغلب موارد، سقوط امپراتوری‌های باستانی به ظهور امپراتورهای جدید نینجامید.(۱۴۵) در عوض جنبش‌های دینی محبوب که زمانی برانداز بودند به قامت نهادهای غالب درآمدند. برده‌داری افول کرد یا از میان رفت و سطح کلی خشونت نیز کاهش یافت. با رونق یافتن تجارت، آهنگ ابداعات فناورانه هم تندی گرفت؛ صلح طولانی‌تر امکانات بیش‌تری فراهم آورد تا نه‌فقط ابریشم و ادویه، بلکه همچنین مردم و اندیشه‌ها نیز بهتر جابه‌جا شوند. این واقعیت که راهبان قرون‌وسطایی چینی می‌توانستند عمر خود را وقف ترجمه‌ی متون باستانی سنسکریت کنند طلاب مدارس دینی اندونزی قرون وسطی می‌توانستند به زبان عربی در خصوص فقه مباحثه کنند گواهی است بر جهان‌وطن گرایی عمیق این عصر.

تصور ما از قرون وسطی به مثابه‌ی «عصر ایمان»، و به این ترتیب عصر اطاعت کورکورانه از اقتدار، میراث روشنگری فرانسوی است. به همین ترتیب، این تصور فقط زمانی درست است که فکر کنیم «قرون وسطی» چیزی بود که ابتدا در اروپا رخ داد. نه‌فقط باختر دور بنا به معیارهای جهانی جای بسیار خشنی بود بلکه کلیسای کاتولیک نیز فوق‌العاده نارواداری بود. بسیار دشوار است که بتوانیم برای «ساحره‌سوزی» یا قتل‌عام مرتدان نظایر زیادی در چین، هند یا جهان اسلام پیدا کنیم. چیزی که در این‌جاها معمول‌تر بود الگویی بود که در دوره‌های خاصی در چین غالب شد، جایی که کاملاً پذیرفته شده بود که عالِمی در جوانی‌اش پیرو تائو باشد، در میان‌سالی به کیش کنفسیوس درآید، سپس در دوره‌ی تقاعدش بودایی شود. اگر اندیشه‌ی قرون‌وسطایی جوهری داشته باشد، در اطاعت کورکورانه از اقتدار نیست، بلکه همانا در اصرار سرسختانه بر این است که ارزش‌های حاکم بر امور روزمره‌ی ما ــ خصوصاً ارزش‌های حاکم بر محکمه و بازار ــ

ارزش‌هایی مبهم، برخطا، موهوم یا منحرف هستند. ارزش‌های حقیقی جای دیگری هستند، در حیطه‌ای جای دارند که مستقیم قابل‌درک نیست، بلکه فقط از طریق تحقیق و تأمل می‌توان به آن رسید. اما این فکر به نوبه‌ی خود باعث می‌شود که مسئله‌ی قوای اندیشیدن و کلیت مسئله‌ی دانش تبدیل به مسائلی لاینحل شوند. برای مثال، این معمای بزرگ را در نظر آورید که فیلسوفان مسلمان، مسیحی و یهودی جملگی طرح کرده‌اند: به چه معنا می‌توانیم بگوییم که تنها درک ما از خدا به واسطه‌ی قوای عقلانی‌مان است و هم‌زمان مدعی شویم که خود عقل صفتی الوهی است؟ فیلسوفان چینی نیز با معمای مشابهی دست‌وپنجه نرم می‌کردند و می‌پرسیدند: «آیا ما آثار کهن را می‌خوانیم یا آن‌ها ما را می‌خوانند؟» تقریباً تمامی بحث‌های فکری بزرگ در این دوران به نحوی به همین سؤال برمی‌گشت. آیا جهان مخلوق ذهن ماست، یا اذهان ما مخلوق جهان‌اند؟

در نظریه‌های غالب پول نیز می‌توانیم تنش مشابهی را بیابیم. ارسطو گفته بود که طلا و نقره خودشان ارزش ذاتی ندارند، و بنابراین پول فقط قراردادی اجتماعی است که جوامع انسانی برای تسهیل مبادله ابداعش کرده‌اند. چون پول «با توافق به وجود آمده است، بنابراین تغییر یا الغای آن هم در حیطه‌ی قدرت ماست»، البته اگر همه تصمیم بگیریم که می‌خواهیم چنین کاری بکنیم.(۱۴۶) در محیط فکری مادی‌گرای عصر محوری این موضع کشش چندانی نداشت، اما بعد در قرون وسطی تبدیل به حکمت معیار شد. غزالی از نخستین کسانی بود که این اندیشه را پذیرفت. او حتی این فکر را به شیوه‌ی خود بیش‌تر پرورش داد و تأکید کرد همین واقعیت که سکه‌ی طلا هیچ ارزش ذاتی‌ای ندارد خود مبنای ارزش پول است، زیرا همین ارزش ذاتی نداشتن چیزی است که به سکه امکان می‌دهد در خصوص ارزش سایر چیزها «حکم کند»، اندازه‌شان بگیرد و تنظیم‌شان کند. اما غزالی درعین‌حال منکر این بود که پول قراردادی اجتماعی است: پول را خدا به ما عطا کرده است.(۱۴۷)

غزالی صوفی و به لحاظ سیاسی محافظه‌کار بود، پس می‌توان گفت که در نهایت از بنیان‌براندازترین نتایج عقاید خودش پرهیز می‌کرد. اما

همچنین می‌توان پرسید که آیا در قرون وسطی گفتن این که پول یک قرارداد اجتماعی اختیاری است در حقیقت همان موضع بنیان‌برانداز بود. از هر چه بگذریم، وقتی اندیشمندان مسیحی و چینی بر این اصرار می‌کردند که پول قراردادی اجتماعی است، تقریباً همواره راهی بود برای بیان این که پول هر آن چیزی است که شاه یا امپراتور می‌خواستند پول باشد. به این معنا، موضع غزالی کاملاً با گرایش اسلامی به محافظت بازار از مداخله‌ی سیاسی سازگار بود، چرا که بازار را در ظل اقتدار مذهبی قرار می‌داد.

▮▮▮▮▮

این واقعیت که پول قرون‌وسطایی به چنین شکل‌های انتزاعی و مجازی‌ای درآمد ـ برات، چوب‌خط، پول کاغذی ـ به این معناست که پرسش‌هایی مانند «به چه معنا می‌توان گفت که پول نماد است؟» با محور مسائل فلسفی روز مرتبط بودند. این هیچ جا به اندازه‌ی تاریخ خود کلمه‌ی «سمبل» صادق نیست. در تاریخ این کلمه با چنان متناظرهایی مواجه می‌شویم که فقط در وصف‌شان بگوییم که حیرت‌انگیزند.

وقتی ارسطو می‌گفت که سکه فقط قراردادی اجتماعی است، اصطلاحی که به این منظور استفاده می‌کرد «symbolon» بود که اصطلاح انگلیسی «symbol» از آن گرفته شده است. سیمبولون در اصل معادل یونانی «چوب‌خط» بود؛ شیئی که دو نیم می‌شود تا نشان قرارداد یا توافقی باشد، یا بر آن نشانه می‌گذارند و دو نیمش می‌کنند تا بدهی‌ای را ثبت کنند. همین به‌کفایت چشم‌گیر است. بااین‌حال نکته‌ی حقیقتاً درخور توجه این است که لغتی که در چینی معاصر معادل «سمبل» به کار می‌رود، یعنی واژه‌ی «فو» یا «فو هائو»، تقریباً به طور کامل خاستگاه مشابهی دارد.(۱۴۸)

بیایید به سراغ واژه‌ی یونانی «سیمبولون» برویم. دو دوست بر سر سفره‌ی شام ممکن بود چیزی ـ حلقه‌ای، استخوانی یا پیش‌دستی‌ای ـ بردارند و نصفش کنند. در آینده هر زمانی که یکی از آن‌ها به کمک دیگری نیاز داشت، می‌توانست به نشان دوستی نیمه‌ی متعلق به خود را

بیاورد. باستان‌شناسان صدها قطعه‌ی کوچک از این الواح دوستی یافته‌اند که اغلب از سفال ساخته شده‌اند. این الواح بعداً وسیله‌ای برای عقد قرارداد شدند، یعنی شیئی که شهادت شاهدان بر آن ثبت می‌شد.(۱۴۹) این کلمه همچنین برای هر نوع نشانه‌ای به کار می‌رفت: علامت‌هایی که به اعضای شورای داوری داده می‌شد و با داشتن آن مجاز به رأی دادن می‌شدند، یا بلیت‌هایی که با آن می‌توانستند به تماشاخانه بروند. این واژه را برای پول هم به کار می‌بردند، اما فقط وقتی که آن پول ارزش ذاتی نداشت: مثلاً برای سکه‌های برنزی که ارزش‌شان با توافق محلی تثبیت می‌شد.(۱۵۰) سیمبولون را برای سندی مکتوب مانند گذرنامه، قرارداد، حکم مأموریت یا رسید هم می‌توانستند به کار ببرند. با تعمیم یافتن، معنای فال، شگون، علامت بیماری و نهایتاً همین معنای سمبل را که برای ما آشناست به خود گرفت.

ظاهراً سیمبولون معنای متأخرش را از دو طریق یافته است. ارسطو بر این واقعیت تأکید می‌کند که چوب‌خط هر چیزی می‌تواند باشد: اهمیتی ندارد که جنسش از چه باشد؛ مهم این است که بتوان آن را به دو نیمه شکست. در زبان هم دقیقاً همین است: کلمات صداهایی هستند که برای دلالت بر اشیا یا اندیشه‌ها به کار می‌بریم، اما ربط‌شان به مدلول‌شان دل‌بخواهی است؛ مثلاً هیچ دلیل خاصی وجود ندارد که فارسی‌زبان برای دلالت بر حیوانی از کلمه‌ی «سگ» استفاده کند و برای دلالت بر مزه‌ای از کلمه‌ی «گس»، ولی برعکسش را به کار نبرد. تنها دلیلش قراردادی اجتماعی است: توافقی میان همه‌ی کاربران زبان مبنی‌بر این‌که این صدا بر آن چیز دلالت می‌کند. به این معنا همه‌ی کلمات علامت‌های دل‌بخواهانه‌ی توافق هستند.(۱۵۱) به این ترتیب از نظر ارسطو، پول ـ نه‌فقط سکه‌های برنزی که توافق کرده‌ایم قیمت مشخصی داشته باشند، بلکه همه‌ی پول‌ها حتی طلا و نقره نیز ـ فقط سیمبولون یعنی توافقی اجتماعی هستند.(۱۵۲)

در قرن سیزدهم که توماس آکویناس می‌زیست، این امور تقریباً موردقبول عام بودند، زیرا در این زمان حکام می‌توانستند با صدور فرمانی به‌سادگی ارزش پولِ در جریان را تغییر دهند. با وجود این، نظریه‌های

قرون‌وسطایی در خصوص نمادها چندان وام‌دار ارسطو نبودند و بیش‌تر از ادیان رازورانه‌ی باستانی اخذ شده بودند که در آن‌ها «سیمبولون» بر صورت‌بندی رمزی طلسم‌هایی دلالت می‌کرد که فقط تشرف‌یافتگان به این مذاهب یونانی و رومی می‌توانستند آن را بفهمند.(۱۵۳) به این ترتیب سیمبولون به معنای نشانه‌ای انضمامی به کار رفت که قابل‌ادراک حسی است، و معنایش را فقط با ارجاع به واقعیتی پنهانی می‌شد فهمید که کاملاً خارج از حوزه‌ی تجربه‌ی حسی است.(۱۵۴)

نظریه‌پرداز مفهوم «نماد» که آثارش در قرون وسطی به طور گسترده خوانده شد و مورداحترام بود عارف مسیحی یونانی قرن ششم میلادی بود که نام واقعی‌اش در تاریخ ضبط نشده است اما به نام مستعارش، دیونوسیوس آرئوپاژی، شناخته می‌شود.(۱۵۵) دیونوسیوس مفهوم نماد در معنای متأخرش را برگرفت تا به مسئله‌ای بپردازد که تبدیل به بزرگ‌ترین مسئله‌ی فکری عصر شد: انسان‌ها چه‌طور می‌توانند خدا را بشناسند؟ ما که دانسته‌های‌مان محدود به ادراکات حسی‌مان از جهان مادی است چه‌طور می‌توانیم موجودی را بشناسیم که ماهیتش مطلقاً با جهان مادی بیگانه است؛ به تعبیر او، «آن لایتناهیِ ورای وجود را، آن احدیت ورای عقل را» چگونه می‌توانیم بشناسیم؟(۱۵۶) اگر این حقیقت نبود که خداوند قادر مطلق است و می‌تواند هر کاری بکند و بنابراین درست همان‌گونه که جسمِ خود را در نان و شراب عشای ربانی قرار می‌دهد می‌تواند خودش را به واسطه‌ی اشیایی با شکل‌های مادی متنوع هم به اذهان ما بنمایاند، شناخت او ممکن نمی‌شد. جالب است که دیونوسیوس هشدار می‌دهد که اگر نتوانیم خودمان را از این تلقی رها کنیم که اشیای الاهی احتمالاً باید اشیایی زیبا باشند، نمی‌توانیم بفهمیم که این نمادها چگونه کار می‌کنند. تصاویر فرشته‌های درخشنده و ارابه‌های آسمانی احتمالاً فقط ما را گمراه می‌کنند، چون وسوسه می‌شویم تصور کنیم که ملکوت واقعاً همین شکلی است، و در واقع احتمالاً اصلاً نمی‌توانیم درک کنیم که ملکوت چه شکلی است. در عوض، نمادهای کارآمد مانند سیمبولون‌های اصلی هستند، اشیایی آشنا هستند که به‌تصادف برگزیده شده‌اند؛ اغلب اشیایی زشت و مضحک‌اند که بدقواره بودن‌شان

به ما متذکر می‌شود که خدا نیستند، و به یادمان می‌آورد که خداوند «از هر مادیتی استعلا می‌یابد»، حتی اگر به معنایی دیگر این‌ها الاهی باشند.(۱۵۷) اما این تلقی دیگر اصلاً دَر میان نیست که نمادها علایمی موردتوافق بین هم‌رتبگان هستند. نمادها هدایایی هستند مطلق و رایگان، هدایایی که در نظامی سلسله‌مراتبی عطا می‌شوند، و از سوی موجودی عطا شده‌اند که چنان والاتر از ماست که فکر هر رابطه‌ی متقابلی با او، از نوع بدهی، یا وظیفه‌ای هم‌سان در قبال او اصلاً قابل‌تصور نیست.(۱۵۸)

معادل‌گذاری‌های یونانی‌ای را که تا این‌جا آوردیم با این مدخل لغت‌نامه‌ی چینی در معانی لغت «فو» مقایسه کنید:

فو: موافقت کردن با، مطابق شدن دو قطعه‌ی چوب‌خط.

- شاهد؛ اثبات هویت، اعتبارنامه.
- وفای به عهد، به قول خود عمل کردن.
- سازش دادن.
- توافق متقابل میان مناسبات آسمانی و روابط انسانی.
- چوب‌خط، برات.
- مُهر یا نشان امپراتوری.
- حکم، فرمان، اعتبارنامه.
- توافق کامل مانند جفت شدن دو قسمت چوب‌خط.
- نماد، نشانه...(۱۵۹)

در این‌جا نیز تطور معانی تقریباً به طور کامل مطابق تحول معنای کلمه‌ی مشابه در یونانی است. لغت چینی «فو» نیز مانند لغت یونانی «سیمبولا» ممکن است به معنای چوب‌خط، قرارداد، مُهر رسمی، حکم، گذرنامه یا اعتبارنامه به کار برود. این قراردادها می‌توانند شامل توافق، قرارداد بدهی یا حتی رابطه‌ای با مالک اقطاعی زمین باشد؛ یعنی رابطه‌ای که در آن اربابی خُردتر می‌پذیرد که قطعه‌ای از زمین ارباب دیگری را بگیرد و وقتی از او بذر یا پول وام می‌گیرد، چوب‌خطی با او می‌شکند. وجه مشترک میان این‌ها ظاهراً قراردادی است که بین دو نفر بسته می‌شود که هم‌رتبه هستند ولی طبق این قرارداد یک طرف می‌پذیرد که به‌نوعی مادون

طرف دیگر باشد. بعداً که دولت‌های چین متمرکزتر شدند، عمدتاً در این خصوص می‌خوانیم که به مقامات «فو» داده‌اند تا به این وسیله دستوری به آن‌ها ابلاغ کرده باشند: وقتی امپراتور می‌خواست فرمان مهمی به کسی بدهد، مقام موردنظر را با نیمه‌ی چپ فو به ولایت محل اجرای فرمان اعزام می‌کرد و هم‌زمان نیمه‌ی راست را با پیک می‌فرستاد تا مقامات محل مطمئن شوند که دستور از امپراتور رسیده است.(۱۶۰)

نقداً دیدیم که چگونه ظاهراً پول کاغذی از تحول نسخه‌های کاغذی قراردادهای بدهی پدید آمد که دو نیم می‌شدند و بعد دوباره به هم می‌پیوستند. البته از دید نظریه‌پردازان چینی، گفته‌ی ارسطو که پول چیزی جز قرارداد اجتماعی نیست اصلاً حرف عجیبی نیست؛ موضوعی مفروض است. پول هر آن چیزی بود که امپراتور مقرر می‌کرد. هر چند همین جا هم قید کوچکی در کار بود که در مدخل بالا نیز نمایان است، آن‌جا که آمده است «فو» به معنای «توافق متقابل میان مناسبات آسمانی و روابط انسانی» است. درست همان‌طور که مقامات از طرف امپراتور منصوب می‌شدند، خود امپراتور نیز در نهایت توسط قدرتی بالاتر منصوب می‌شد، و فقط تا زمانی می‌توانست به‌واقع حکم براند که حکم آن مقام بالاتر برایش برقرار بود. به همین دلیل بود که فال مساعد را «فو» می‌خواندند، چون نشانه‌ای بود که آسمان حاکم را تأیید کرده است، و به همین ترتیب بلایای طبیعی نشان این بود که آسمان از او رو گردانده است.(۱۶۱)

در این مورد اندیشه‌ی چینی‌ها به مسیحیان نزدیک‌تر بود. اما تلقی چینی‌ها از گیتی تفاوت جدی با تلقی مسیحیان داشت: چون در نظر چینی‌ها شکاف میان این جهان و جهان خدایان شکافی جدی نبود، پدید آوردن روابط قراردادی با خدایان نیز اصلاً منتفی دانسته نمی‌شد. این امر خصوصاً در مذهب تائو در قرون وسطی مصداق داشت که در آن راهبان در مراسمی به نام «بریدن چوب‌خط» به سلک رهبانی‌شان تشرف می‌یافتند؛ مراسمی که در آن برگه‌ای را که نماد قرارداد با آسمان بود به دو نیم می‌کردند.(۱۶۲) طلسم جادویی‌ای که مرید از مرادش می‌گرفت نیز به همین ترتیب «فو» خوانده می‌شد. این‌ها به معنای واقعی کلمه چوب‌خط بودند: مرید یک نیمه را

برمی‌داشت، و می گفتند نیمه‌ی دیگر نزد خدایان می‌ماند. این «فو»های طلسم‌مانند به شکل نمودارهایی بودند که می گفتند به خطی آسمانی نوشته شده است، خطی که فقط خدایان می‌توانند آن را بخوانند، و متنش آن‌ها را متعهد می کند که حامل نیمه‌ی دیگر را یاری دهند، و اغلب در متن فوی موردنظر این حق برای مرید شناخته شده بود که از سپاه خدایان محافظش یاری بطلبد و با کمک ایشان شیاطین را از میان ببرد، بیماران را مداوا کند یا قدرت‌های معجزه‌آسا حاصل کند. اما درعین‌حال این فوها ممکن بود مانند سمبل‌های دیونوسیوس موضوع تأمل مریدان قرار گیرند تا با تمرکز بر آن‌ها نهایتاً به معرفتی از جهان نامرئی ورای ما دست یابد.(۱۶۳)

بسیاری از نمادهای بصری نظرگیری که از چین قرون وسطی سرچشمه می گیرند خاستگاه‌شان چنین طلسم‌هایی است: نماد رودخانه، یا نماد یین و یانگ که به نظر می‌رسد از همین نماد رودخانه برآمده است.(۱۶۴) کافی است به نماد یین و یانگ نگاه کنیم تا به‌سادگی نیمه‌های چپ و راست چوب‌خط را (که گاه «نر» و «مادگی» خوانده می‌شوند) ببینیم.

▮▮▮▮▮

کار چوب‌خط با گواهی دادن شاهدان به آخر می‌رسید؛ اگر دو نیمه موافق می‌افتادند همه می‌فهمیدند که توافق میان دو طرف قرارداد برقرار بوده است. به همین دلیل است که ارسطو چوب‌خط را استعاره‌ای مناسب برای کلمات می‌دانست؛ کلمه‌ی «الف» با مفهوم «ب» مطابق است، چون توافقی ضمنی در میان است که می گوید ما باید چنان رفتار کنیم که گویی این تطابق وجود دارد. نکته‌ی قابل‌توجه در خصوص چوب‌خط‌ها این است که حتی اگر همچون نشانه‌های ساده‌ای دال بر دوستی و همبستگی پدید آمده باشند، تقریباً در همه‌ی مصادیق بعدی، چیزی که دو طرف توافق می کردند با چوب‌خط بسازند رابطه‌ای نابرابر بود: رابطه‌ی بدهی، تکلیف و فرمانبرداری از دستورات دیگری. این امر به نوبه‌ی خود همان چیزی است که امکان می‌دهد نماد به مثابه‌ی استعاره‌ای برای رابطه‌ی میان جهان مادی و جهان قوی‌تری به کار رود که در نهایت به آن معنا می‌دهد.

دو طرف یکسان هستند. با وجود این، چیزی که پدید می‌آورند تفاوت مطلق است. بنابراین از دیدگاه عارف مسیحی قرون‌وسطایی، همانند جادوگران چینی قرون‌وسطایی، سمبل‌ها به معنای واقعی کلمه قطعاتی آسمانی بودند؛ حتی اگر در مورد مسیحیان به زبان موجوداتی باشند که تا حدودی می‌توان زبان‌شان را فهمید اما با خودشان هیچ تعاملی نمی‌توان داشت، و در مورد چینی‌ها راهی برای تعامل و حتی برقراری ترتیباتی عملی با موجوداتی است که هیچ فهمی از زبان‌شان نمی‌توان داشت.

در یک سطح این فقط روایتی دیگر از معضلی است که وقتی سعی می‌کنیم جهان را از خلال مفهوم بدهی به تصور درآوریم ظهور می‌کند؛ یعنی همان توافق خاصی که میان دو طرف برابر برقرار می‌شود که با این توافق دیگر برابر نخواهند بود، تا این که بار دیگر باز برابر شوند. بااین‌حال، در قرون وسطی که اقتصاد به تعبیری روحانی شد این مسئله نیز زاویه‌ی خاصی یافت. وقتی که طلا و نقره به مکان‌های مقدس مهاجرت کردند، مبادلات معمولی در همه‌جا ابتدائاً به نحو اعتباری صورت می‌پذیرفتند. به‌ناچار استدلال‌های مربوط به ثروت و بازار تبدیل به استدلال‌هایی در خصوص بدهی و اخلاقیات شدند، و استدلال‌های راجع‌به بدهی و اخلاقیات تبدیل به استدلال‌هایی در خصوص جایگاه ما در عالم شدند. همان‌طور که دیدیم، پاسخ‌هایی که به مسائل طرح‌شده در این زمینه داده شد به نحو قابل‌ملاحظه‌ای متفاوت بود. اروپا و هند شاهد بازگشتی به سلسله‌مراتب بودند: جامعه تبدیل به نظامی متشکل از مردان روحانی، جنگجویان، بازرگانان و زارعان شد (در جهان مسیحی فقط مردان روحانی، جنگجویان و کشاورزان). بدهی میان طبقاتِ سلسله‌مراتب خطرناک جلوه می‌کرد چون به طور ضمنی دلالت بر برابری بالقوه داشت، و چنین بدهی‌هایی اغلب به اعمال خشونت مستقیم می‌انجامیدند. در چین، برعکس، اصل بدهی اغلب اصل حاکم بر کلیت عالم شمرده می‌شد: بدهی کارمایی، بدهی شیری، بدهی قراردادی میان آدمیان و اجرام آسمانی. از نقطه‌نظر مقامات، همه‌ی این‌ها به افراط کاری می‌انجامید، و با احتمال تمرکز انبوه سرِمایه همراه بود که می‌توانست تمامیت نظم اجتماعی را از تعادل خارج

کند. مسئولیت حکومت این بود که مدام دخالت کند تا بازار به‌آرامی و منصفانه به کارش ادامه دهد، و به این ترتیب از وقوع شورش مردمی جلوگیری شود. در عوض در جهان اسلام که الاهی‌دانان می‌گفتند خدا در کار خلق مدام جهان در هر لحظه است، نوسان‌های بازار را صرفاً جلوه‌ای از جلوه‌های اراده‌ی الاهی می‌دیدند.

نکته‌ی چشم‌گیر این است که محکومیت بازرگانی از سوی کنفسیوسی‌ها و تجلیل بازرگانی در اسلام در نهایت هر دو به نتیجه‌ی واحدی رسیدند: جوامعی مرفه با بازارهایی پُررونق که البته در آن‌ها هیچ‌گاه ارکان لازم برای تأسیس بانک‌های تجاری و کارخانه‌های صنعتی بزرگ، که مشخصه‌ی سرمایه‌داری نوین شدند، با هم جمع نشدند. در خصوص جهان اسلام این به‌ویژه چشم‌گیرتر است. مطمئناً جهان اسلام چهره‌هایی پدید آورد که به وصفی جز سرمایه‌دار نمی‌توان موصوف‌شان کرد. بازرگانان بزرگ «صاحب‌المال»، یعنی دارای سرمایه، نامیده می‌شدند، و نظریه‌پردازان آزادانه راجع‌به خلق و گسترش منابع سرمایه صحبت می‌کردند. در اوج دوران خلافت، برخی از بازرگانان میلیون‌ها دینار ثروت داشتند و به دنبال سرمایه‌گذاری‌های سودآور بودند. چرا چیزی شبیه سرمایه‌داری مدرن پدید نیامد؟ من به دو عامل توجه می‌دهم. نخست، بازرگانان مسلمان ظاهراً ایدئولوژی بازار آزاد خود را جدی گرفته بودند. بازارها زیر نظارت مستقیم حکومت درنیامدند؛ قراردادها میان افراد منعقد می‌شدند ــ در شکل آرمانی‌اش «با مصافحه و توکل» ــ و بنابراین آبرو و اعتبار اساساً قابل‌تمیز از یکدیگر نبودند. این امری ناگزیر است: در جایی که هیچ‌چیز آدم‌ها را واقعاً از کُشتن یکدیگر بازنمی‌دارد، نمی‌توانید رقابت مرگ‌بار داشته باشید. دوم این که اصلی را که بعداً در نظریه‌ی اقتصاد کلاسیک هم تقدیس شد ولی، سوای تقدیس، در عمل التفات چندانی به آن نشد در جهان اسلام جدی گرفته شد؛ اصلی که می‌گفت سودْ جایزه‌ی خطر کردن است. تصور بازرگانان مسلمان این بود که اقدامات تجاری باید به معنای واقعی کلمه ماجراهایی باشند که بازرگانان در آن‌ها خود را در معرض خطر توفان و کشتی‌شکستگی، حمله‌ی صحرانشینان وحشی،

گم شـدن در جنگل‌ها و بیابان‌ها و گرفتار شـدن به رسـوم غریب بیگانگان و خودسری حکومت‌ها قرار می‌دهند. استفاده از سازوکارهای مالی‌ای که برای پرهیز از این مخاطرات در نظر گرفته می‌شد از نظرشان بی‌تقوایی بود. یکـی از ایرادهایـی کـه به رباخواری می گرفتند همین بود: اگر کسـی نرخ بهره‌ی ثابتی را برای پولی که می‌سپرد مطالبه کند، سـودش تضمین شـده اسـت. به همین ترتیب، از سـرمایه‌گذاران تجاری نیز توقع می‌رفت که در مخاطره‌ی تجارت شریک شوند. این امر اکثر شکل‌های معاملات مالی و بیمه‌ای را که بعداً در اروپا پدید آمد ناممکن می کرد.(۱۶۵)

بـه ایـن معنـا، دیرهـای بودایـی اوایل قرون وسـطی در چیـن نماینده‌ی کـران مخالـف بودنـد. «خزانه‌هـای لایـزال» از آن جهـت لایـزال بودند که پیوسـته پول‌شـان را بـا بهـره وام می‌دادنـد و هیـچ گاه اصـل سـرمایه‌ی خود را مصـرف نمی کردنـد، و بـه ایـن ترتیـب می‌توانسـتند تضمیـن کننـد کـه سرمایه‌گذاری‌های‌شان عاری از خطر خواهد بود. ماجرا کلاً همین بود. با این کار مذاهب بودایی، برخلاف اسلام، چیزهایی را پدید آوردند که بسیار شـبیه آن چیزهایی هسـتند که ما «شرکت» می‌خوانیم: موجودیت‌هایی که، به واسطه‌ی افسانه‌های قانونی جذاب، به تصور ما شبیه اشخاص هستند، و از جهات گوناگون مانند انسان‌ها به شمار می‌آیند، جز این‌که نامیرا هستند، و هیچ‌گاه قرار نیست پست‌وبلندهای ازدواج، تولیدمثل، کهولت و مرگ را از سر بگذرانند. به تعبیر درست قرون‌وسطایی‌اش، شرکت‌ها مانند فرشتگان‌اند.

به لحاظ قانونی مفهوم شـرکت تجاری تا حد زیادی در قرون وسـطای میانه‌ی اروپا شکل گرفت. مفهوم قانونی شرکت به‌عنوان «شخصیت افسانه‌ای» ـ شخصیتی که به قول میتلند، مورخ حقوقی بزرگ بریتانیایی، «نامیراست، طرح دعوی می کند و علیهش اقامه‌ی دعوا می‌شـود، شـخصیتی که مالک زمین است، مُهر خودش را دارد و کسی است که برای اشخاصی که شکلش داده‌اند مقررات وضع می کند»(۱۶۶) ـ نخستین‌بار در قالب مجموعه‌قوانینی تأسیس شد که پاپ اینوسنت چهارم در سال ۱۲۵۰ وضع کرد، و از جمله‌ی نخسـتین موجودیت‌هایی که وصف شـرکت بر آن‌ها مصداق یافت دیرهای رهبانـی بودنـد، و نیز دانشـگاه‌ها، کلیسـاها، شـهرداری‌ها و اصنـاف.(۱۶۷)

از قضا فکر شرکت تجاری به مثابه‌ی موجودی فرشته‌سان از آنِ من نیست. من این فکر را از قرون وسطی‌شناس بزرگ، ارنست کانتوروویتز، به عاریت گرفته‌ام که یادآور می‌شود همه‌ی این تحولات فکری درست در حوالی همان زمانی رخ دادند که توماس آکویناس در حال بسط دادن این تلقی بود که فرشتگان در حقیقت همان مثال‌های افلاطونی‌اند که تشخص یافته‌اند.(۱۶۸) کانتوروویتز یادآور می‌شود که «بنا بر تعالیم آکویناس هر فرشته‌ای نماینده‌ی یکی از انواع است.»

> پس جای شگفتی نیست که در نهایت جمعیت تشخص‌یافته‌ای از قضات، که به لحاظ قضایی موجودیت نامیرایی به شمار می‌رفتند، حایز همه‌ی شئونی شدند که پیش از آن به فرشتگان نسبت داده می‌شد... خود این قضات پذیرفته بودند که مشابهت‌هایی میان وضعیت انتزاعی آن‌ها با موجودیت فرشته‌سان وجود دارد. از این لحاظ می‌توان گفت که جهان اندیشه‌ی سیاسی و حقوقی قرون وسطای متأخر آکنده شد از جمعیت کثیر پیکره‌های کوچک و بزرگ فرشته‌سان نامیرا: این‌ها نادیدنی، بی‌زوال، جاودانی، نامیرا و گاه همه‌جاحاضر بودند؛ و به آن‌ها بدن رازآمیز یا ذهنی عطا شده بود که می‌توانست از هر لحاظ شبیه «پیکره‌های روحانی» اجرام سماوی باشد.(۱۶۹)

همه‌ی این‌ها درخور تأکیدند، چون درحالی که ما معمولاً تصور می کنیم که موجودیت شرکت‌ها امری طبیعی و ناگزیر بوده است، به لحاظ تاریخی شرکت‌ها در واقع مخلوقاتی غریب و مرموزند. هیچ سنت بزرگ دیگری چیزی شبیه این نساخت.(۱۷۰) شرکت‌ها غریب‌ترین افزوده‌ی اروپاییان به موجودیت‌های مابعدالطبیعی پُرشماری هستند که وجودشان از مشخصات قرون وسطی بود؛ و همچنین بادوام‌ترین این موجودات نیز بوده‌اند.

البته شرکت‌ها در طول تاریخ تغییرات فراوانی کرده‌اند. شرکت‌های قرون‌وسطایی مالک اموالی بودند، و اغلب درگیر ترتیبات مالی پیچیده‌ای می‌شدند، اما به معنای مدرن کلمه اصلاً اقدامات سودآور را دنبال نمی کردند. پس شاید جای شگفتی نداشته باشد که آن نهادی که بیش‌ترین شباهت را از این لحاظ به شرکت‌های مدرن یافت فرقه‌های

رهبانی بودند ــ بیش از همه فرقه‌ی سیسترسی یا همان راهبان سفید ــ که دیرهای‌شان چیزی شبیه دیرهای بوداییان چینی بود، احاطه‌شده با کارگاه‌ها و آسیاب‌ها و آهنگری‌ها، که با تکیه بر نیروی کار «برادران غیرروحانی»، که در عمل کارگران مزدبگیر بودند، دست در کار تجارت کشاورزی سودآور و نخ‌ریسی و صادرات پشم شدند. برخی از محققان حتی از این فرقه‌ها به عنوان «سرمایه‌داری رهبانی» یاد کرده‌اند.(۱۷۱) با وجود این، زمینه‌ی ظهور سرمایه‌داری در معنای آشنای کلمه فقط وقتی فراهم شد که بازرگانان به دنبال راهی برای کسب انحصارات، حقوقی یا واقعی، و اجتناب از مخاطرات معمول تجارت، خود را در قالب پیکره‌هایی لایزال سازمان‌دهی کردند. یکی از مصادیق عالی این امر «انجمن بازرگانان ماجراجو» بود که توسط شاه هنری چهارم در لندن به سال ۱۴۰۷ تأسیس شد؛ انجمنی که برخلاف نام دل‌انگیزش دست‌اندرکار خرید نخ پشمی بریتانیایی و فروشش در بازارهای فلاندر بود. این انجمن شرکت سهامی به معنای امروزین کلمه نبود، بلکه بیش‌تر شبیه یک انجمن صنفی قدیمی قرون‌وسطایی بود، اما اعضایش سازوکاری درست کردند که از طریق آن بازرگانان قدیمی‌تر و توانگرتر می‌توانستند وام در اختیار بازرگانان جوان‌تر بگذارند، و می‌کوشیدند تا حد ممکن مهار انحصاری خود را بر تجارت نخ پشمی حفظ کنند و از این راه سود قابل‌توجهی برای خود تضمین کنند.(۱۷۲) وقتی چنین شرکت‌هایی در ماجراجویی‌های نظامی ماورای بحار نیز داخل شدند، دیگر می‌شد گفت که عصر جدیدی در تاریخ بشر آغاز شده است.

فصل یازده

عصر امپراتوری‌های سرمایه‌دار بزرگ

(۱۹۷۱ـ ۱۴۵۰)

«پس یازده پزو؛ تو نمی‌توانی یازده پزو به من بپردازی، که این یعنی یازده پزوی دیگر هم بدهکار می‌شوی ــ در کل بیست و دوتا: یازده‌تا برای سارابه و زیلو و یازده‌تا هم به خاطر این که نمی‌توانی همین پول را بدهی. درست است، کریسیه‌رو؟»

کریسیه‌رو سوادش را نداشت تا سر دربیاورد، پس خیلی طبیعی بود که بگوید: «درست است، ارباب.»

دُن آرنولفو مرد محترم و آبرومندی بود. باقی زمین‌داران به این خوبی و نرم‌دلی با نوکرهای‌شان رفتار نمی‌کردند.

«این پیراهن می‌شود شش پزو، درست است؟ خیله‌خب. و چون نمی‌توانی پولش را بدهی، پنج پزوی دیگر هم می‌آید رویش. و چون تو پنج پزو به من بدهکار می‌شوی، پنج پزوی دیگر هم به آن اضافه می‌شود. و چون هیچ‌وقت هیچ پولی از تو به من نمی‌رسد، پنج پزوی دیگر هم به‌اش اضافه می‌شود. پس می‌شود پنج و پنج و پنج و پنج. یعنی بیست پزو. قبول؟»

«بله ارباب، قبول است.»

نوکر وقتی پیراهن لازم داشت از هیچ جای دیگری نمی‌توانست فراهم کند. نمی‌توانست جز از اربابش که برایش کار می‌کرد از کس دیگری وام بگیرد، و تا وقتی هم که یک سنتاوو به او بدهکار بود ازش خلاصی نداشت.

ب. تراون، ارابه

عصری که آن را معمولاً «عصر اکتشاف» می‌نامیم چنان متأثر از امور فراوانی بود که همگی نیز اصالتاً جدید بودند ــ ظهور علم جدید، سرمایه‌داری، انسان‌گرایی، دولت ـ ملت، که دسته‌بندی آن صرفاً در چارچوب یک دوره‌ی تاریخی دیگر غریب به نظر می‌آید. بااین‌حال از منظری که من در این کتاب بسط داده‌ام، این نیز دوره‌ی دیگری است.

این عصر از حدود ۱۴۵۰ میلادی و با روی گرداندن از وجوه مجازی و اقتصاد اعتباری و روی آوردن به طلا و نقره شروع می‌شود. جاری شدن

شمش‌های طلا از امریکا این روند را به‌شدت سرعت بخشید، و جرقه‌ی «انقلاب قیمت‌ها» در اروپای غربی را زد که به نوبه‌ی خود جامعه‌ی سنتی را زیرورو کرد. به‌علاوه، بازگشت به شمش با بازگشت به کل مجموعه‌ی دیگرْ شرایطی همراه بود که در قرون وسطی عمدتاً سرکوب شده یا کنار گذاشته شده بودند: امپراتوری‌های بزرگ و ارتش‌های حرفه‌ای، جنگ‌های عظیم تهاجمی، رباخواری بی‌مهار و اسارت بدهی، و نیز فلسفه‌های مادی‌گرا و شکوفایی مجدد علمی و فلسفی؛ حتی بازگشت بردگی ملکی. این بازگشت‌ها به‌هیچ‌وجه تکرار عملکردهای قبلی نبودند. تمامی اجزای عصر محوری از نو پدیدار شدند، اما به شیوه‌ای کاملاً متفاوت با یکدیگر آمیختند.

▮▮▮▮▮

سده‌ی ۱۴۰۰ در تاریخ اروپا دوران غریبی است. این قرنی بود که مصیبت‌هایش تمامی نداشت: شهرهای بزرگ مکرراً گرفتار طاعون می‌شدند؛ اقتصاد تجاری افول کرد و در برخی مناطق کلاً از هم پاشید؛ برخی شهرها کلاً ورشکست شدند و از پس پرداخت اوراق قرضه‌ی خود برنیامدند؛ طبقات جنگاور به نزاع بر سر پس‌مانده‌ها پرداختند، و مناطق شهری بسیاری در نتیجه‌ی جنگ‌های مداوم به ویرانه تبدیل شد. قلمروِ مسیحیت حتی از لحاظ ژئوپلیتیکی متزلزل شد، زیرا امپراتوری عثمانی نه‌فقط بقایای بیزانس را تصرف کرد بلکه قوایش با پیش‌رَوی پیوسته به سوی اروپای مرکزی این امپراتوری را در خشکی و دریا توسعه می‌دادند.

هم‌زمان، از نظرگاه بسیاری از کشاورزان و کارگران شهری معمولی، اوضاع از این بهتر نمی‌توانست باشد. یکی از نتایج پیش‌بینی‌نشده‌ی وخیمِ طاعون خیارکی، که حدود یک‌سوم نیروی کار اروپای غربی را در سال‌های پس از نخستین شیوع آن در ۱۳۴۷ کُشت، این بود که دستمزدها به نحو چشم‌گیری افزایش یافت. این اتفاق یک‌باره نیفتاد، بلکه عمدتاً به این دلیل رخ داد که نخستین واکنش مقامات به طاعون این بود که قوانینی برای تثبیت دستمزدها وضع کردند و حتی کوشیدند دهقانان آزاد را بار دیگر به زمین‌های‌شان منضم کنند. چنین تلاش‌هایی با مقاومت قدرتمندی

روبه‌رو شـد که از خلال قیام‌های مردمی در سرتاسـر اروپا به اوج رسـید؛ انقلاب دهقانی معروف سال ۱۳۸۱ در انگلستان فقط مشهورترین نمونه‌ی ایـن قیام‌هاسـت. همـه‌ی این قیام‌ها در هم کوبیده شـدند، امـا مقامات نیز مجبور به مصالحه شدند. چیزی نگذشت که چنان ثروت زیادی به سوی مـردم معمولی سـرازیر شـد کـه حکومت‌ها خود را مجبـور دیدند که برای منع طبقات پایین از پوشـیدن جامه‌های ابریشـمین و خز قانون وضع کنند، و روزهـای جشـن را محـدود سـازند، چنـان کـه در برخی شـهرها و قریه‌ها روزهای شادخواری به یک‌سوم و حتی نیمی از سال رسیده بود. در واقع، قرن پانزدهم میلادی را روزهای اوج زندگی بزمی قرون‌وسـطایی می‌دانند؛ روزهـای فلوت‌نـوازی و گردانـدن اژدهایان نمایشـی، برافراشـتن تیرک ماه مه و آبجوخوری در کلیسـا و بر تخت نشـاندن مردمی عوام در نقش‌های مضحکی چون راهب بی‌عقل و ارباب بدفرمان در ایام کریسمس.(۱)

در طول قرون بعدی قرار بود همه‌ی این‌ها نابود شـوند. اصلاحگران پاک‌دیـن [= پیوریتـن] بـه گونه‌ای نظام‌مند در انگلسـتان بـه زندگی بزمی حملـه آوردنـد و سـپس اصلاحگـران، از کاتولیک گرفته تا پروتسـتان، در همه‌جا همین کار را کردند. هم‌زمان اسـاس اقتصادی این سـبک زندگی، که پایه در رفاه عمومی داشت، از هم پاشید.

این که چرا چنین شد، قرن‌ها موضوع بحث‌های تاریخی فشرده بوده اسـت. آن‌قدر می‌دانیم که این نابودی با تورمی سـهمگین شـروع شد. مثلاً مابیـن سـال‌های ۱۵۰۰ تـا ۱۶۵۰ قیمت‌هـا در انگلسـتان ۵۰۰ درصد افزایش یافتند، اما دسـتمزدها بسـیار کُندتر رشـد کردند، چنان که طی پنج نسـل، دستمزدهای واقعی شاید حدود ۴۰ درصد به نسبت قبل کاهش یافته بودند. در باقی جاهای اروپا نیز اوضاع به همین قرار بود.

چرا؟ توضیح محبوب، از زمانی که حقوق‌دان فرانسوی موسوم به ژان بودن نخستین‌بار در سال ۱۵۶۸ ارائه‌اش داد، این بوده است که علت حجم عظیـم طـلا و نقـره‌ای بود که پس از فتح ینگه‌دنیا به اروپا سـرازیر شـد. بنا بر این استدلال، با سقوط ارزش فلزات ارزشمند، قیمت همه‌چیز دیگر سر به آسـمان سـایید، و دستمزدها نتوانستند افزایش قیمت‌ها را دنبال کنند.(۲)

شواهد چندی در حمایت از این دیدگاه وجود دارد. اوج گیری رفاه عمومی در حوالی ۱۴۵۰ منطبق بر دوره‌ای بود که شمش ــ و بنابراین سکه ــ به طور خاص کم بود.(۳) کمبود پول نقد گاه تجارت بین‌المللی را نیز بر هم می‌زد؛ نقل کرده‌اند که در دهه‌ی ۱۴۶۰ کشتی‌های پُر از کالا مجبور شده‌اند از بنادر عمده بازگردند چون هیچ کس پولی در دست نداشته که از آن‌ها خرید کند. این مشکل تا اواخر همین دهه حل نشد، یعنی در زمانی که به‌ناگاه استخراج معادن نقره در ساکسونی و تیرول رونق یافت، و هم‌زمان راه‌های دریایی جدیدی به «سواحل طلایی افریقای غربی» گشوده شد. پس از آن فتوحات کورتز و پیسارو از پی آمد. مابین سال‌های ۱۵۲۰ و ۱۶۴۰، مقادیر هنگفتی از طلا و نقره از مکزیک و پرو از طریق اقیانوس اطلس و اقیانوس آرام با کشتی‌های خزانه‌داری اسپانیا منتقل شد.

مشکل داستانی که معمولاً گفته می‌شود این است که در واقع مقدار کمی از این طلا و نقره و با تأخیر فراوان به اروپا رسید. بیش‌تر طلا به معابدی در هند رفت، و بخش عمده‌ی شمش‌های نقره سرانجام به چین منتقل شد. نکات اخیر حیاتی‌اند. اگر بخواهیم خاستگاه‌های جهان مدرن را واقعاً بفهمیم، اصلاً نباید از اروپا شروع کنیم. اصل داستان به این برمی‌گردد که چین چه‌طور استفاده از پول کاغذی را کنار گذاشت. این داستانی است که به بازگویی مختصرش می‌ارزد، چون بیش‌تر مردم چیزی از آن نمی‌دانند.

* * *

پس از آن‌که مغول‌ها در سال ۱۲۷۱ میلادی چین را فتح کردند، نظام پول کاغذی را نگه داشتند، و گه‌گاه کوشیدند (کوششی که اغلب مصیبت‌بار بود) که این نظام را در سایر بخش‌های امپراتوری خود نیز به جریان بیندازند. بااین‌حال مغولان در سال ۱۳۶۸ با یکی دیگر از شورش‌های عظیم مردمی چین سرنگون شدند و رهبری روستایی بار دیگر قدرت را در دست گرفت.

مغول‌ها طی حدود یک قرن حکم‌رانی‌شان همکاری تنگاتنگی با بازرگانان خارجی داشتند؛ بازرگانانی که به‌شدت منفور شدند. تا حدی به همین دلیل بود که شورشیان سابق که حال سلسله‌ی مینگ را شکل

داده بودند به هر نوع تجارتی بدبین بودند، و به دنبال تحقق فکر رؤیایی جوامع روستایی خودکفا رفتند. این کار نتایج تأسف‌آوری داشت. از یک جهت این تلاش مستلزم حفظ نظام مالیاتی مغول‌ها بود که در آن مالیات با کار و اموری مشابه پرداخت می‌شد؛ خصوصاً چون این نظام به نوبه‌ی خود مبتنی بر نظامی کاستی بود که در آن اتباع به عنوان کشاورز، پیشه‌ور یا سرباز ثبت می‌شدند و تغییر شغل برای‌شان ممنوع بود. این وضع برای مردم فوق‌العاده نفرت‌برانگیز شد. درحالی که حکومت در کشاورزی، جاده‌سازی و ساخت آبراه سرمایه‌گذاری می‌کرد، رونقی در کار تجارت حاصل شد، تجارتی که به لحاظ نظری عمده‌اش غیرقانونی شمرده می‌شد، و مالیات بر محصولات کشاورزی چنان بالا بود که بسیاری از کشاورزانِ بدهکار از زمین‌های اجدادی‌شان گریختند.(۴)

معمولاً از چنین جماعت بی‌جاشده‌ای انتظار جست‌وجوی هر کاری را می‌شد داشت غیر از اشتغال به کارهای صنعتی معمول؛ در چین نیز مانند اروپا، اکثر این مردم ترجیح می‌دادند به آمیزه‌ای از مشاغل غیرمتعارف رو بیاورند، دست‌فروشی، معرکه‌گیری یا راهزنی و سرقت مسلحانه. در چین بسیاری از این افراد به معدن‌کاری رو می‌آوردند. این‌جا و آن‌جا رگه‌های کوچکی از نقره و معادنی غیرقانونی وجود داشت که استخراج‌شان می‌کردند. به‌زودی شمش‌های نقره‌ی ضرب‌نشده، به جای پول رسمی کاغذی و سکه‌های برنزی حلقوی، تبدیل به وجه رایج اقتصاد غیررسمی شدند. وقتی حکومت در دهه‌های ۱۴۳۰ و ۱۴۴۰ کوشید معادن غیرقانونی را ببندد، با شورش‌های محلی مواجه شد که در آن‌ها معدن‌کاران هم‌دلی دهقانان کوچیده را جلب می‌کردند و با هم شهرهای مجاور را می‌گرفتند و گاه کل یک ایالت را تهدید می‌کردند.(۵)

عاقبت حکومت حتی از سرکوب کردن اقتصاد غیررسمی هم عقب‌نشینی کرد. در عوض به راهی رفت کاملاً برخلاف رویه‌ی گذشته‌اش: انتشار پول کاغذی را متوقف کرد، معادن را قانونی کرد، شمش نقره را به عنوان پول قانونی در معاملات بزرگ به رسمیت شناخت و حتی به معادن خصوصی مجوز داد که سکه‌های حلقوی نقره ضرب

کنند.(۶) این اقدامات به نوبه‌ی خود به حکومت امکان داد تا به‌تدریج نظام مالیاتی مبتنی بر کار را کنار بگذارد و پرداخت مالیات یکپارچه با استفاده از پول نقره را جایگزینش کند.

در عمل حکومت چین به همان سیاست قدیمی تشویق بازارها برگشته بود و این که صرفاً در مواردی مداخله کند که از هر تمرکز غیرضروری سرمایه جلوگیری کند. این سیاست به‌زودی به شکل چشم گیری موفق از آب درآمد و بازارهای چین رونق گرفت. در واقع بسیاری از نویسندگان سلسله‌ی مینگ را حکومتی شمرده‌اند که دستاوردی تقریباً منحصربه‌فرد در تاریخ جهان داشته است: این زمانی بود که جمعیت چین به‌شدت در حال افزایش بود، اما همچنان شاخص‌های زندگی نیز به نحوی چشم گیر بهبود می‌یافت.(۷) مشکل این بود که سیاست جدید به معنای آن بود که باید از وجود منابع فراوان نقره در کشور اطمینان می‌یافت، تا بتواند قیمتش را پایین نگه دارد و ناآرامی مردمی را نیز به حداقل برساند؛ اما، چنان که معلوم شد، معادن نقره‌ی چین خیلی زود ته کشیدند. در دهه‌ی ۱۵۳۰، معادن نقره‌ی جدید در ژاپن کشف شدند، اما موجودی این معادن نیز ظرف یکی دو دهه تمام شد. طولی نکشید که چین مجبور شد برای نقره به اروپا و ینگه‌دنیا رو آورد.

اروپا در این زمان طلا و نقره صادر می کرد، و سابقه‌ی این کار نیز به رومیان می‌رسید: مشکل این بود که اروپا هیچ‌وقت آن‌قدر از هیچ محصولی که آسیایی‌ها بخواهند بخرند تولید نکرده بود، بنابراین مجبور بود برای خرید ابریشم، ادویه، فولاد و باقی وارداتش سکه‌های طلا و نقره بپردازد. نخستین سال‌های توسعه‌ی اروپا عمدتاً سال‌های تلاش برای دست‌یابی به تجملات شرقی یا منابع طلا و نقره بود تا با آن پول این این تجملات را بپردازند. در این آغازین روزها، سواحل اروپا بر کرانه‌ی اقیانوس اطلس فقط یک امتیاز بر سواحل رقبای مسلمانش داشت: سنتی فعال و پیشرفته در نگه‌داری ناوگان جنگی که در طول قرون نزاع متمادی در مدیترانه کارآزموده شده بود. زمانی که واسکو دو گاما در سال ۱۴۹۸ وارد اقیانوس هند شد، این اصل که دریاها باید منطقه‌ی تجارت صلح آمیز باشند فوراً به پایان رسید. ناوگان جنگی پرتغال از هر شهر بندری‌ای که گذشت گلوله‌باران و چپاولش کرد،

سپس اداره‌ی نقاط سوق‌الجیشی را به دست گرفت و به‌عُنف پولی به عنوان حق محافظت از بازرگانان غیرمسلحی که در اقیانوس هند تردد می‌کردند اخاذی کرد تا اجازه دهد تجارت‌شان را بدون دخالت ادامه دهند.

تقریباً درست در همین زمان، کریستف کلمب ــ نقشه‌نگاری اهل جنوا که در پی مسیر میان‌بُر به چین بود ــ پا بر سرزمین‌های ینگه‌دنیا گذاشت، و بزرگ‌ترین موهبت اقتصادی تاریخ بشر به‌ناگاه به دامان پرتغالی‌ها و اسپانیایی‌ها افتاد: قاره‌ای کامل مملو از ثروتی غیرقابل‌درک که ساکنانش فقط مسلح به سلاح‌های عصر حجری بودند، و تقریباً به محض رسیدن آن‌ها شروع به مُردن کردند. فتح مکزیک و پرو به کشف منابع هنگفت فلزات قیمتی انجامید و فاتحان این منابع را چنان بی‌رحمانه و نظام‌مند استخراج می‌کردند که به این منظور حتی اکثر جمعیت ساکن در اطراف این معادن را نابود می‌کردند تا بتوانند با حداکثر سرعت ممکن استخراج کنند. چنان که کِنِت پومرانز اخیراً اشاره کرده است، اگر تقاضای بی‌حدوحصر آسیایی‌ها برای فلزات قیمتی نبود، هیچ‌کدام از این‌ها ممکن نمی‌شد.

> به طور مشخص اگر چین چنان اقتصاد پویایی نداشت که تغییر پایه‌ی فلزی پولش بتواند چنین حجم عظیمی از نقره‌ی استخراج‌شده از معادن ینگه‌دنیا را طی سه قرن جذب کند، این معادن احتمالاً بیش از چند دهه سودآور نمی‌ماندند. تورم عظیم قیمت‌های نقره‌پایه در اروپا از سال ۱۵۰۰ تا ۱۶۴۰ نشان می‌دهد با وجود آسیا که حجم عظیمی از این فلزات را جذب می‌کرد، حتی در اروپا هم موجودی آن‌ها کم شده بود.(۸)

به سال ۱۵۴۰ که می‌رسیم، اشباع نقره موجب سقوط قیمت آن در سراسر اروپا شد؛ اگر تقاضای چین نبود، احتمالاً در این مقطع معادن امریکایی از کار بازمی‌ایستادند، و کل برنامه‌ی استعمار امریکا به پایان می‌رسید.(۹) کشتی‌های بادبانی حامل طلا و نقره‌ی رهسپار اروپا به‌زودی از خالی کردن محموله‌های‌شان منع شدند، در عوض شاخ افریقا را دور زدند و از طریق اقیانوس هند به سمت بندر کانتون [گوانگ‌ژو] رفتند. پس از سال ۱۵۷۱، و با ساخته شدن شهر اسپانیایی مانیل [در فیلیپین] این کشتی‌ها دیگر مستقیم از

اقیانوس آرام می‌گذشتند. در اواخر قرن شانزدهم، چین هرساله حدود پنجاه تُن نقره، یعنی حدود نود درصد نقره‌ی مصرفی‌اش را، وارد می‌کرد، و در اوایل قرن هفدهم سالانه حدود ۱۱۶ تُن وارد می‌کرد که آن زمان بیش از ۹۷ درصد مصرف چین بود.(۱۰) حجم عظیمی از ابریشم، ظروف چینی و باقی محصولات چین باید برای پرداخت مبلغ این نقره صادر می‌شد. بسیاری از این محصولات چینی به نوبه‌ی خود سر از شهرهای امریکای مرکزی و جنوبی درمی‌آوردند. این تجارت آسیایی تبدیل به یگانه عامل پیدایش اقتصاد جهانی شد، و کسانی که مهار اهرم‌های مالی را در دست داشتند ــ به طور خاص بانکداران ایتالیایی، هلندی و آلمانی ــ به ثروت شگفت‌انگیزی رسیدند.

اما اقتصاد جهانی جدید دقیقاً به چه صورتی موجب فروپاشی معیارهای زندگی در اروپا شد؟ یک چیز را می‌دانیم: سببش فراهم آمدن حجم عظیم فلزات قیمتی برای استفاده در مبادلات روزمره نبود. تأثیر این امر هر چه بود، برعکس بود. درحالی که ضراب‌خانه‌های اروپایی حجم عظیمی سکه‌های ریال، تالر، دوکات و دوبلون ضرب می‌کردند که از نیکاراگوئه تا بنگال تبدیل به وسایل مبادلاتی جدید شدند، تقریباً هیچ کدام از این‌ها به جیب اروپاییان معمولی نرفت. در عوض مدام شکایت‌هایی از کمبود پول می‌شنویم. در انگلستان:

> در بیش‌تر دوران تودور حجم پول در گردش چنان اندک بود که جمعیتِ مالیات‌پرداز اصلاً سکه‌ی کافی برای پرداخت مالیات موسوم به «مالیات سخاوتمندانه»، «یارانه به دولت» و «عُشریه» را که بر آن‌ها بسته شده بود نداشتند و مکرراً پیش می‌آمد که خانواده‌ها مجبور می‌شدند ظروف فلزی‌شان را، یعنی شبیه‌ترین چیز به پول فلزی که بیش‌تر مردم در دست داشتند، به جای مالیات بپردازند.(۱۱)

در بیش‌تر اروپا وضع همین بود. به‌رغم جریان عظیم فلزاتی که از امریکا روان شده بود، بیش‌تر خانواده‌ها آن‌قدر پول در دست‌شان کم بود که منظماً مجبور می‌شدند اشیای نقره‌ای خانواده را آب کنند تا با آن مالیات‌های‌شان را بپردازند.

دلیلش این بود که مالیات‌ها باید با فلز پرداخت می‌شد. در عوض، کاسبی روزمره همچنان تا حد زیادی براساس همان شکل مبادله‌ای صورت می‌گرفت که در قرون وسطی نیز جریان داشت، یعنی با استفاده از انواع پول اعتباری: چوب‌خط‌ها، قول‌نامه‌ها یا در جوامع کوچک‌تر صرفاً با ثبت این‌که چه کسی به چه کسی چه چیزی بدهکار است. چیزی که موجب تورم شد این بود که کسانی که شمش‌های فلزات قیمتی را در دست داشتند ــ حکومت‌ها، بانکداران، بازرگانان عمده ــ قادر بودند از این مهار استفاده کنند تا قواعد را تغییر دهند، نخست با اصرار بر این‌که طلا و نقره پول هستند، و دوم این‌که برای استفاده‌ی خودشان شکل‌های جدید پول اعتباری را به راه می‌انداختند و درعین‌حال به‌آرامی نظام‌های اعتباری محلی را که امکان می‌داد جوامع کوچک‌مقیاس در سرتاسر اروپا بتوانند عمدتاً بدون پول فلزی کار کنند تضعیف می‌کردند و از بین می‌بردند.

این نبردی سیاسی بود، حتی اگر در ضمنش جدلی مفهومی بر سر ماهیت پول نیز در جریان بود. رژیم جدید پول فلزی را تقریباً فقط با خشونتی بی‌بدیل می‌شد تحمیل کرد ــ نه‌فقط خشونتی که در سرزمین‌های ماورای بحار اعمال می‌شد، بلکه خشونت در خود اروپا نیز. در بیش‌تر اروپا، نخستین واکنش به «انقلاب قیمت‌ها» و حصارکشی زمین‌های مشترک چندان متفاوت با چیزی نبود که در دوره‌ی نزدیک به آن در چین رخ داد: هزاران تن از کسانی که زمانی زارع بودند مجبور شدند از روستاهای‌شان بگریزند تا خانه‌به‌دوش یا «بی‌ارباب» شوند؛ روندی که با شورش‌های مردمی به اوج رسید. واکنش حکومت‌های اروپایی اما کاملاً متفاوت بود. شورش‌ها را در هم کوبیدند و این‌بار هیچ امتیاز دادنی هم از پی سرکوب در کار نبود. خانه‌به‌دوشان رانده شدند، به عنوان کارگرانی تحت قرارداد بیگاری به مستعمرات صادر شدند، و در ارتش و ناوگان‌های استعماری عضوگیری شدند؛ یا سرانجام در کارخانه‌هایی در همان اروپا به کار گرفته شدند.

تقریباً تمام این کارها به دستاویز بدهی انجام شد. در نتیجه باز هم خودِ ماهیت بدهی محل نزاع قرار گرفت.

بخش اول:

حرص، وحشت، خشم، بدهی

بی‌شک محققان هیچ‌گاه از بحث در خصوص دلایل «انقلاب عظیم قیمت‌ها» دست برنخواهند داشت، عمدتاً به این دلیل که روشن نیست برای فهم آن از چه وسایلی باید استفاده کرد. آیا واقعاً می‌توانیم از روش‌های اقتصاد نوین، که برای فهم عملکرد نهادهای اقتصادی جدید طراحی شده‌اند، برای توصیف نبرد سیاسی‌ای استفاده کنیم که به خلق همین نهادها انجامید؟

این فقط مسئله‌ای مفهومی نیست. در این‌جا با مخاطرات اخلاقی نیز مواجه‌ایم. اگر با رویکردی که ظاهراً رویکرد اقتصادی «عینی» است به سراغ خاستگاه‌های اقتصاد جهانی برویم، ممکن است به معنای این باشد که رفتار کاشفان، بازرگانان و فاتحان اروپایی اولیه را صرفاً واکنش‌هایی عقلانی به فرصت‌های پیشِ روی‌شان تلقی کرده‌ایم ــ انگار رفتاری که آن‌ها کردند همان کاری است که هر کسی در موقعیت مشابه می‌کند. کاری که استفاده از معادله‌ها می‌کند معمولاً همین است: اگر قیمت نقره در چین دو برابر قیمتش در سِویل باشد و ساکنان سویل بتوانند مقادیر زیادی نقره به کف آورند و به چین ببرند، معادله باعث می‌شود فرض کنیم این کار کاملاً بدیهی به نظر آید، حتی اگر انجامش مستلزم تباه کردن کل تمدن باشد. یا اگر در انگلستان برای شِکر تقاضا وجود دارد، و آسان‌ترین راه برای تأمین کارگر موردنیاز برای تولید آن به بردگی کشیدن میلیون‌ها نفر است، پس ناگزیر کسانی آن‌ها را برده خواهند کرد. در واقع تاریخ کاملاً روشن کرده است که این نتیجه‌گیری‌ها اصلاً درست نیستند. تمدن‌های بسیاری بودند که می‌توانستند در مقیاسی مشابه با آن‌چه قدرت‌های اروپایی در قرون شانزدهم و هفدهم کردند ویرانی به بار آوردند (چین در عهد مینگ آشکارا از این قدرت برخوردار بود) اما تقریباً هیچ‌کدام چنین نکرد.(۱۲)

برای مثال در نظر بگیریم که طلا و نقره به چه صورتی از معادن امریکا استخراج می‌شدند. تقریباً بلافاصله پس از سقوط تنوچتیتلان،

پایتخت آزتک‌ها، در سال ۱۵۲۱، عملیات استخراج آغاز شد. درحالی که عادتاً فکر می کنیم جمعیت مکزیکی‌ها صرفاً به دلیل ورود بیماری‌های اروپایی به‌شدت کاهش یافت، مطالعات جدید نشان می‌دهد که به بیگاری کشیدن این بومیان تازه‌مغلوب‌شده برای کار در معادن دست کم به همان اندازه موجب مرگ‌شان شده است.(۱۳) تزوتان تودوروف در کتاب فتح امریکا زبده‌ای از سوزناک‌ترین گزارش‌ها را که اکثراً هم به قلم کشیشان و راهبان اسپانیایی هستند ارائه می‌دهد؛ کشیشانی که حتی با وجود این که علی‌الاصول معتقد بودند که حکم الاهی امحای سرخ‌پوست‌ها را مقرر کرده است، در صحنه‌هایی که سربازان اسپانیایی تیغه‌ی شمشیرشان خود را با دریدن شکم رهگذری می‌آزمودند که تصادفاً از پیش‌شان می گذشت یا وقتی اطفال را از پشت مادران بیرون می کشیدند و پیش سگان می‌انداختند تا بخورند، نمی‌توانستند وحشت خود را بپوشانند. اگر چنین خشونت‌هایی صرفاً وقایعی پراکنده بوده باشند، شاید بتوان این موارد را همان چیزی قلمداد کرد که از گروه مردان تا دندان مسلحی که بسیاری‌شان مجرمانی خشن بوده‌اند و مصونیت کامل داشته‌اند انتظار داریم؛ اما گزارش‌هایی که از معادن در دست است نشان می‌دهد که آن‌چه گذشته بسیار نظام‌مندتر از این انتظار بوده است. وقتی راهب توریبیو دو موتولینیا از ده بلایی نوشت که به باور او خداوند بر ساکنان مکزیک نازل کرده بود، این‌ها را فهرست کرد: آبله، جنگ، قحطی، بیگاری کردن، مالیات (که بسیاری را مجبور به فروش فرزندان به رباخواران کرد و بسیاری دیگر را در معرض شکنجه‌های وحشیانه تا سر حد مرگ در زندان قرار داد) و مرگ هزاران نفر که طی ساختن پایتخت جدید جان سپردند. بلایی که او بیش از همه بر آن تأکید دارد مرگ هزاران نفری است که در معادن کُشته شدند:

بلای هشتم بلای بردگی بود؛ بلای کسانی که اسپانیایی‌ها به بردگی‌شان کشیدند تا در معادن به کار بگمارند. نخست کسانی را بردند که در همان حکومت آزتک‌ها بُرده بودند؛ سپس کسانی را بردند که نشانی از عدم‌اطاعت در آن‌ها می‌یافتند؛ در آخر، هر آن کسی را که توانستند بردند. طی نخستین سال‌های پس از فتح، تجارت برده شکوفا شد و بردگان اغلب بین اربابان

دست‌به‌دست می‌شدند. علاوه‌بر نشان سلطنتی داغ‌های فراوانی بر چهره‌شان می‌خورد، و چون نشان هر آن کسی را که خریده و فروخته بودشان بر چهره داشتند، صورت‌شان پوشیده از حروف بود.

بلای نُهم خودِ کار کردن در معدن بود، کاری که به منظور انجامش سرخ‌پوست‌ها بار تدارکات بسیار سنگین را با خود حدود شصت لیگ یا بیش‌تر حمل می کردند [لیگ اسپانیایی بیش از هزار و هشتصد متر بود]... وقتی آذوقه‌شان به پایان می‌رسید، چه در راه و چه در معدن، می‌مُردند، چون پولی نداشتند که غذا بخرند و کسی هم نبود که به آن‌ها غذا بدهد. برخی با چنین حالی به خانه می‌رسیدند که خیلی زود می‌مُردند. اجساد سرخ‌پوست‌ها و بردگانی که در معادن می‌مُردند چنان تعفنی برمی‌انگیخت که خصوصاً در معدن اوآخاکا موجب طاعون شد. حدود نیم‌لیگ در اطراف این معادن و در بخش بزرگی از راه به‌سختی می‌شد بدون پا گذاشتن روی جنازه‌ها یا استخوان‌ها راه رفت، و دسته‌ی پرندگان و کلاغانی که برای خوردن از این جنازه‌ها می‌آمدند چنان انبوه بود که خورشید را می‌پوشاند.(۱۴)

صحنه‌های مشابهی نیز از پرو گزارش شده است، که مناطقی به دلیل کار اجباری در معادن خالی از سکنه شده بودند، و نیز از هیسپانیولا، که جمعیت بومیانش به‌کلی مضمحل شد.(۱۵)

وقتی با فاتحان اسپانیایی سروکار داریم، فقط از حرص معمول صحبت نمی‌کنیم، بلکه با حرصی روبه‌رو هستیم که به ابعادی افسانه‌ای رسیده است. و اصلاً این همان چیزی است که بیش از همه این فاتحان را با آن به یاد می‌آورند. انگار هر چیزی به دست می‌آوردند برای‌شان کافی نبود. بعد از فتح تنوچتیتلان یا کوزکو [پایتخت اینکاها]، و به دست آوردن ثروت‌هایی که تا آن زمان قابل‌تصور نبود، فاتحان باز به طور مستمر جست‌وجوی گنجینه‌های بیش‌تر را تدارک می‌دیدند.

در طی اعصار، معلمان اخلاق همواره حرص‌ورزی آدمی را به‌شدت ملامت کرده بودند، همان‌گونه که شهوت دست‌یابی به قدرت را در ما آماج حمله قرار داده بودند. با وجود این، چیزی که تاریخ به‌واقع عیان ساخته این است که گرچه شاید این اتهام در حق آدمیان روا باشد که میل دارند دیگران را متهم کنند که مانند فاتحان اسپانیایی رفتار می کنند، شمار اندکی از انسان‌ها واقعاً مانند آن‌ها عمل می کنند. حتی جاه‌طلب‌ترین‌های ما نیز

رؤیای‌شان این است که چیزی مثل سندباد شوند: این که به دنبال فراهم آوردن اسباب زندگی مرفه ماجراجویی کنند، و بعد در آرامش از آن زندگی لذت ببرند. البته ماکس وبر می گفت که جوهر سرمایه‌داری کوششی است که هیچ گاه آرام نمی گیرد و مستلزم توسعه‌جویی بی‌پایان است، کوششی که نخست در کیش کالوین پدیدار شد. اما فاتحان اسپانیایی، حتی با وجود این که در زمره‌ی بی‌رحم‌ترین و بی‌مرام‌ترین عناصر جامعه‌ی اسپانیایی به شمار می‌آمدند، باز هم کاتولیک‌های قرون‌وسطایی باایمانی بودند. پس چرا چنین انگیزه‌ی بی‌امانی برای بیش‌تر و بیش‌تر خواستن داشتند؟

فکر کنم رجوع به نخستین حمله‌ی هرنان کورتز برای فتح مکزیک برای فهم این معنا مفید باشد: این که ببینیم انگیزه‌های بلافصلش چه بودند؟ کورتز در سال ۱۵۰۴ به مستعمره‌ی جزیره‌ی هیسپانیولا مهاجرت کرده بود، و رؤیای رسیدن به شکوه و اقدام به ماجراجویی در سر داشت، اما در یک دهه و نیم اول، ماجراجویی‌هایش عمدتاً شامل اغوا کردن همسران مردان دیگر بود. بااین‌حال در سال ۱۵۱۸ توانست با حیله گری سمت فرماندهی اردویی را به دست آورد که قرار بود حضور اسپانیا را در سرزمین‌های اصلی قاره‌ی امریکا تثبیت کند. چنان که برنال دیاز دل کاستیلو، از همراهان کورتز، نوشته است، در همین اوقات بود که:

> او به آراستن خود پرداخت و بیش‌ازپیش مراقب ظاهر خود بود. کلاهی پردار بر سر می گذاشت، و نشانی با زنجیر طلا می‌آویخت و ردایی مخملین آراسته به حلقه‌های طلا می‌پوشید. در واقع شبیه فرماندهی شجاع و قدرتمند جلوه می کرد. بااین‌حال هیچ پولی نداشت که هزینه‌ی چیزهایی را که شرح دادم بدهد، چون در آن زمان، به‌رغم این که مالک سرخ‌پوست‌ها و زمین‌هایی بود و از معادنش طلا استخراج می کرد، بسیار فقیر و بدهکار بود. اما برای شخص خودش و برای زیورآلات همسرش که به‌تازگی با او ازدواج کرده بود و برای سرگرم کردن مهمانانش خرج فراوانی می کرد...
>
> وقتی برخی از دوستان بازرگانش شنیدند که او به مقام فرماندهی کل رسیده است، به او چهارهزار سکه پزوی طلا قرض دادند و چهارهزارتای دیگر نیز در عوض گرو گرفتن سرخ‌پوست‌ها و املاکش به او پرداختند. پس از این بود که کورتز دستور داد دو عَلَم و بیرق بسازند که طلاکاری شده باشد و در

هر دو طرفش نشان سلطنتی و صلیب و این شعار را نقش بزنند: «رفقا، بیایید با ایمان حقیقی نشان صلیب مقدس را دنبال کنیم و از این مسیر فاتح شویم.»(۱۶)

به عبارت دیگر او بیش از استطاعتش خرج می‌کرد، خودش را به دردسر می‌انداخت و مانند قماربازی بی‌پروا دست به قماری بزرگ‌تر بر سر دارونداد خود می‌زد. جای تعجب نداشت که وقتی فرماندار در آخرین لحظات تصمیم به لغو مأموریت گرفت، کورتز به او اعتنایی نکرد و با ششصد سرباز عازم سواحل قاره شد، و به همه‌ی همراهانش سهمی مساوی در سود این لشکرکشی وعده داد. وقتی به ساحل رسید قایق‌ها را سوزاند و در عمل هستی‌اش را در گروِ پیروزی گذاشت.

حال بیایید از ابتدای کتاب دیاز بگذریم و به آخرش برسیم. سه سال بعد از این ماجرا، و از خلال برخی از هوشمندانه‌ترین، بی‌رحمانه‌ترین، درخشان‌ترین و به‌وضوح بی‌شرمانه‌ترین رفتارهایی که در طول تاریخ برای فرماندهی نظامی ثبت شده است، کورتز به پیروزی رسید. بعد از هشت ماه نبردهای خانه‌به‌خانه و کُشتن احتمالاً حدود صدهزار آزتک، تنوچتیتلان، یکی از بزرگ‌ترین شهرهای جهان، کاملاً ویران شد. گنجینه‌ی امپراتوری را پیدا کردند و سپس زمان آن فرارسید که میان سربازها قسمتش کنند.

با وجود این، آن‌چه از فتح نصیب مردان کورتز شد خشم بود. افسرانش به عهد او تجاهل کردند تا بیش‌تر طلای به‌دست‌آمده را تصاحب کنند، و وقتی حساب‌وکتاب آخر اعلام شد، سپاهیان فهمیدند که فقط بین پنجاه تا هشتاد پزو به هر کدام‌شان خواهد رسید. از این گذشته، بهترین بخش سهم‌شان فوراً توسط افسرانی که به ایشان وام داده بودند توقیف شد؛ چون کورتز تأکید کرده بود که باید به جای هر تجهیزاتی که سربازان عوض می‌کنند و رسیدگی پزشکی که طی دوران محاصره دریافت می‌کنند برای‌شان صورت‌حساب صادر شود. دیاز می‌نویسد:

همه‌ی ما شدیداً بدهکار بودیم. قیمت کمان زنبورکی کم‌تر از چهل یا پنجاه پزو نبود، قیمت تفنگ فتیله‌ای صد پزو بود، و اسب هشتصد تا هزار پزو و

بلکـه بیش‌تـر قیمـت داشـت. به ایـن ترتیب برای هـر چیزی باید بهـای گزافی می‌پرداختیم! جراحی که خود را اسـتاد خوآن می‌نامید به درمان جراحت‌های سـخت می‌پرداخـت و عمومـاً مـزد هنگفتـی طلب می‌کرد، و بـه همین ترتیب حقه‌بازی به نام موریسیا که درودگر و سلمانی بود و به‌علاوه زخم‌ها را هم درمان می‌کرد پول فراوانی می‌گرفت، و حدود سی نفر از این کلاهبردارها و گوش‌بُرها بودند که به محض گرفتن سهم‌مان، حساب‌شان را از ما طلب کردند.

بـه ایـن وضـع جداً اعتراض کردیم. و تنها چـاره‌ای که کورتز فراهم کرد این بود که دو فرد معتمد را گماشت که قیمت کالاها و خدمات را می‌دانستند و می‌توانستند هر چیز را که به‌نسیه خریده بودیم قیمت‌گذاری کنند. و دستور داد هر بهایی که این دو برای خریدها یا درمان‌های‌مان تعیین کنند باید قبول کنیم، و مقرر کرد که اگر پولی نداشته باشیم طلبکاران‌مان باید دو سال صبر کنند.(۱۷)

بازرگانان اسـپانیایی به‌زودی از راه رسـیدند و برای تأمین نیازهای ضروری قیمت‌های بسـیار زیادی طلب کردند و این نیز به خشـم بیش‌تری دامن زد تا این که:

سـردار مـا، کـه از ملامت‌هـای مداومی که متوجهش می‌شـد بیزار شـده بود، گفـت کـه اصـلاً همه‌چیـز را بـرای خودش دزدیده اسـت، و برای پایـان دادن بـه درخواسـت‌های بی‌پایـان بـرای وام و کمک‌هزینـه، تصمیـم گرفـت کـه به‌یک‌بـاره از همراهانـی کـه بیش‌ترین دردسـر را درسـت می‌کردند خلاص شـود و به این منظور آن‌ها را در ایالت‌هایی که به نظر می‌رسـید برای این کار مناسب باشند مستقر کرد.(۱۸)

این‌هـا کسـانی بودنـد کـه اداره‌ی ایالت‌هـا را به دسـت گرفتنـد و در آن‌جا حکومت‌هـای محلـی درسـت کردند و قواعد مالیـات و کار وضع کردند. ایـن شـرح باعث می‌شـود فهـم بهتری از اوصاف سرخ‌پوسـت‌هایی داشـته باشـیم که چهره‌های‌شـان مثل پشتِ چک‌های دست‌به‌دست‌شده پوشیده از اسم پرداخت‌کننده و دریافت‌کننده بود، و کمک می‌کند بهتر وصف معادنی را بفهمیم که تا فرسنگ‌ها در اطراف‌شان پوشیده از جسد بود. ما در این‌جا با روان‌شناسیِ حرصی خونسردانه و محاسبه‌گر طرف نیستیم، بلکه با مخلوطی از شرم و عصبانیت حق‌به‌جانب و فشار مبرم برای بازپرداخت

بدهی‌ها مواجه‌ایم که مدام بر هم انباشته می‌شدند (تقریباً می‌توانیم مطمئن باشیم که قرض‌های این آدم‌ها مشمول سود می‌شدند)، و با خشم ناشی از فهم این حقیقت مواجه‌ایم که این آدم‌ها دیده بودند بعد از همه‌ی کارهایی که کردند و همه‌ی چیزهایی که از سر گذراندند همان چیزهایی را هم که در ابتدا در دست داشتند باخته بودند و حال بدهکار بودند.

و کورتز چه؟ او در آن زمان مرتکب بزرگ‌ترین دزدی تاریخ جهان شده بود. مطمئناً بدهی‌های اولیه‌اش دیگر موضوعیت نداشتند. با وجود این، ظاهراً مدام گرفتار بدهی‌های جدیدی می‌شد. وقتی در سال ۱۵۲۶ به هندوراس اردوکشی کرد، طلبکارانش شروع به مصادره‌ی اموالش کردند؛ در بازگشت به کارل پنجم، امپراتور مقدس روم، نوشت که هزینه‌هایی که متحمل شده چنان بوده است که «همه‌ی آن‌چه به دست آوردم برای این که از فقر و مسکنت رها شوم کافی نیست، در همین لحظه که می‌نویسم پانصد اونس طلا مقروضم، و یک پزو هم برای پرداخت این بدهی در کفم نیست.»(۱۹) کورتز بی‌شک صادق نبود (در آن زمان دست‌کم قصر شخصی‌اش را در تملک داشت)، اما چند سال نگذشت که واقعاً به وضعی افتاد که جواهرات زنش را برای تأمین هزینه‌ی اردوکشی‌هایی به کالیفرنیا به ودیعه گذاشت، به این امید که بتواند ثروتش را بازیابد. وقتی از این راه نتوانست سود کند، طلبکاران چنان در تنگنایش گذاشتند که مجبور شد به اسپانیا برگردد و از امپراتور خواهش کند که شخصاً به او کمک کند.(۲۰)

■■■■■

بی‌دلیل نیست که همه‌ی این حکایت‌ها به نحو مشکوکی یادآور جنگ صلیبی چهارم هستند؛ جنگی که شوالیه‌های بدهکارش کل ثروت شهرهای خارجی را غارت کرده بودند و باز فقط با یک قدم فاصله از دست طلبکاران‌شان فرار می‌کردند. سرمایه‌ی مالی پشتیبان همه‌ی این اردوکشی‌ها تقریباً از جای یکسانی می‌آمد (اگر از جنوآ نبود، از ونیز بود). به‌علاوه رابطه‌ی میان ماجراجویان جسور، یعنی قماربازانی که حاضر بودند دست به هر مخاطره‌ای بزنند، از یک طرف، و تأمین کننده‌های مالی محتاطی که

تمام فعالیت‌شان حول تحصیل درآمدی سازمان یافته بود که باید به طور مداوم و براساس محاسبات ریاضی بی‌امان رشد کند. از طرف دیگر، در بطن همان چیزی شکل گرفت که امروزه آن را «سرمایه‌داری» می‌خوانیم.

در نتیجه‌ی همین امر است که نظام کنونی اقتصادی ما همواره متأثر از دو خصیصه‌ی غریب بوده است. محققان مدت‌ها مفتون بحث‌هایی بودند که در دانشگاه‌های اسپانیایی، مثلاً دانشگاه سانتاندر، بر سر انسان بودن سرخ‌پوست‌ها جریان داشت (آیا سرخ‌پوست‌ها روح دارند؟ آیا حقوق قانونی دارند؟ آیا برده کردن اجباری‌شان مشروع است؟)، چنان که در خصوص منش فاتحان نیز بحث می‌کردند (آیا رفتار آن‌ها ناشی از تحقیر و بیزاری‌شان از دشمنان‌شان بود، یا حتی ناشی از ستایشی بود که به‌تدریج در قبال آن‌ها پیدا کردند؟)(۲۱) حقیقت این است که در لحظات تعیین کننده‌ی تصمیم گیری هیچ کدام از این‌ها مهم نبود. کسانی که آن تصمیم‌ها را می‌گرفتند اصلاً احساس نمی‌کردند که در تصمیم گیری‌های‌شان مختارند؛ کسانی که اختیار داشتند اهمیتی به جزئیات نمی‌دادند. بگذارید مثالی گویا بیاوریم: پس از این که در همان نخستین سال‌های کار معادن طلا و نقره که موتولینیا وصف‌شان کرده میلیون‌ها سرخ‌پوست را گرد آوردند و به سوی مرگ روانه کردند، مستعمره‌چی‌ها سیاستی برای گروگیری در عوض بدهی وضع کردند: همان حیله‌ی معمول مطالبه‌ی مالیات‌های سنگین، وام دادن پول با بهره به کسانی که نمی‌توانستند مالیات‌شان را بپردازند، و سپس طلب این که بدهی‌شان را با کار بپردازند. نمایندگان پادشاهی مرتب تلاش می‌کردند این کارها را ممنوع کنند، و می‌گفتند که سرخ‌پوست‌ها دیگر مسیحی شده‌اند و اتباع فرمان‌بردار سلطنت اسپانیا هستند. اما تقریباً نتیجه‌ی همه‌ی تلاش‌های سلطنتی برای حمایت از سرخ‌پوست‌ها یکسان بود. همواره ضرورت‌های مالی بر این تلاش‌ها اولویت می‌یافتند. خود کارل پنجم به‌شدت به شرکت‌های بانکی در فلورانس، جنوآ و ناپل بدهکار بود، و طلا و نقره‌ی امریکا احتمالاً یک‌پنجم درآمدش را تشکیل می‌داد. در آخر به‌رغم اعتراضات (معمولاً صادقانه‌ی) اولیه و خشمی که مأموران پادشاهی به دلایل اخلاقی پیدا می‌کردند، چنین دستورهایی یا نادیده گرفته

می‌شد، یا در بهترین حالت یکی دو سال اجرا می‌شد و سپس به تعلیق درمی‌آمد.(۲۲)

■■■■■

همه‌ی این‌ها کمک می کند بفهمیم چرا کلیسا در رویکردش به رباخواری چنان آشتی‌ناپذیر بود. برای کلیسا این فقط مسئله‌ای فلسفی نبود؛ مسئله رقابت اخلاقی بود. پول همواره این ظرفیت را دارد که فی‌نفسه تبدیل به مرجع حکم اخلاقی شود. بگذارید توسعه یابد و ببینید که به چه سرعتی تبدیل به اخلاقیات مطلقی می‌شود که همه‌ی اخلاقیات دیگر در برابر احمقانه به نظر می‌آیند. جهان به چشم بدهکار تبدیل به مجموعه‌ای از مخاطرات بالقوه، ابزارهای بالقوه و کالاهای بالقوه می‌شود.(۲۳) حتی روابط انسانی تبدیل به رابطه‌ی سود و زیان می‌شوند. پیداست که فاتحان اسپانیایی جهانی را که در پی فتحش بودند به همین شکل می‌دیدند.

این وجه خاص سرمایه‌داری مدرن است که ترتیبات اجتماعی‌ای خلق کرده است که ما را وامی‌دارند به این شکل فکر کنیم. از این لحاظ ساختار شرکت‌های تجاری نمونه‌ی گویایی است ـ و اصلاً تصادفی نبود که نخستین شرکت سهامی عمده در جهان شرکت‌های انگلیسی و هلندیِ موسوم به «کمپانی هند شرقی» بودند: شرکت‌هایی دقیقاً مرکب از همان اکتشاف، فتح و استثمار فاتحان اسپانیایی. این ساختاری است که برای از میان برداشتن همه‌ی احکام اخلاقی جز سود طراحی شده است. مسئولانی که در شرکت‌ها تصمیم می گیرند می‌توانند بگویند ـ و معمولاً می گویند ـ که اگر پول شرکت پول خودشان بود، البته که کارمندانی را که عمری در آن شرکت کار کرده‌اند درست یک هفته پیش از بازنشستگی‌شان اخراج نمی کردند، یا زباله‌های سرطان‌زا را مجاور مدارس دفن نمی کردند. اما حال به لحاظ اخلاقی مجبورند چنین دغدغه‌هایی را کنار بگذارند، چون صرفاً کارمندانی هستند که مسئولیت‌شان فراهم کردن بیش‌ترین سود سرمایه‌گذاری برای سهام‌داران شرکت است (البته که سهام‌داران مجالی برای اظهارنظر نمی‌یابند).

مثال کورتز از یک جنبه‌ی دیگر نیز آموزنده است. ما از مردی حرف می‌زنیم که، در سال ۱۵۲۱، قلمروِ پادشاهی‌ای را فتح کرد و بر توده‌ی عظیمی از طلا جلوس کرد. و اصلاً قصد نداشت پاره‌ای از آن را به دیگران ــ حتی به یارانش ــ بدهد. پنج سال بعد ادعا می‌کرد که بدهکاری مفلس است. چه‌طور چنین چیزی ممکن است؟

شاید پاسخ واضح این باشد: کورتز پادشاه نبود؛ او رعیت پادشاه اسپانیا بود، و در ساختار قانونی پادشاهی‌ای زندگی می‌کرد که بر این امر تأکید داشت که اگر به‌خوبی تدبیر پولش را نکند، از دستش خواهد داد. و با وجود این، چنان که دیدیم، قانون پادشاه در موارد دیگر ممکن بود ندیده گرفته شود. علاوه‌براین، حتی شاهان نیز عاملانی کاملاً آزاد نیستند. کارل پنجم مداوماً بدهکار بود، و وقتی پسرش فیلیپ دوم ــ که ارتش‌هایش هم‌زمان در سه جبهه می‌جنگیدند ــ کوشید از حقه‌ی قدیمی قرون‌وسطایی برای نکول از بازپرداخت بدهی‌هایش استفاده کند، همه‌ی طلبکارانش، از بانک جنوآیی سنت‌جرج تا خاندان‌های آلمانی فوگر و وزلر، در صفی متحد بر این پای فشردند که تا زمانی که او تعهدات سابقش را به جا نیاورد وام جدیدی نخواهد گرفت.(۲۴)

پس سرمایه فقط پول نیست. حتی ثروتی که می‌تواند تبدیل به پول بشود هم نیست. حتی صرف استفاده از قدرت سیاسی برای کمک به افراد برای استفاده از پول‌شان برای بیش‌تر پول درآوردن هم نیست. کورتز دقیقاً داشت سعی می‌کرد همین کار را بکند: به شیوه‌ی مرسوم قرون‌وسطایی تلاش می‌کرد از فتوحات برای غارت استفاده کند و بردگان را در معادن به کار گیرد تا با درآمد معادن دستمزد سربازانش را بپردازد و به تأمین‌کننده‌هایش پول بدهد که بتواند فتوحات حتی بیش‌تری داشته باشد. این راهی آزموده و مجرب بود. اما برای همه‌ی فاتحان اسپانیایی موجبات شکست چشم‌گیر را فراهم کرد.

احتمالاً مایه‌ی تفاوت همین جا بود. در عصر محوری، پول ابزار امپراتوری کردن بود. برای حاکمان آسان بود که بازارهایی به راه بیندازند که در آن همه با پول همچون غایتی فی‌نفسه رفتار کنند؛ گاه پیش می‌آمد

که حاکمان کلیت دستگاه حکومتی را همچون کسب‌وکاری سودبخش بینگارنـد؛ امـا در طـی این دوران، پول همواره ابزاری سیاسـی باقی ماند. به همین دلیل بود که وقتی امپراتوری‌ها فروپاشیدند و ارتش‌ها مرخص شدند، کل دسـتگاه حکومتی‌شـان محو شـد. تحت نظم سـرمایه‌دارانه‌ی جدید، منطق پول خودمختاری پیدا کرد؛ قدرت سیاسـی و نظامی به‌تدریج حول محور پول از نو سازمان‌دهی شد. در حقیقت این منطقی مالی بود که بدون دولت‌هـا و ارتش‌هایـی کـه از آن پشـتیبانی کنند هرگز نمی‌توانسـت وجود داشـته باشـد. همان‌طور که در خصوص اسـلام در قرون وسطی دیدیم، در شرایط بازار آزاد حقیقی ــ که در آن دولت از هیچ وجه مهمی در تنظیم بازار، حتی در عقد قراردادها، دخالت نمی کند ــ بازار مطلقاً رقابتی شکل نمی گیرد، و در عمل سود گرفتن از وام ناممکن است. تنها چیزی که در جهان اسـلام امکان وجود نظام اقتصادی‌ای را فراهم کرد که می‌توانسـت مستقل از دولت کار کند، منع شرعی رباخواری بود.

در سال ۱۵۲۴ مارتین لوتر، درست در زمانی که کورتز برای اولین‌بار بـا وام‌دهندگانـش بـه مشـکل خورده بـود، دقیقاً همین نکتـه را گفت. لوتر می گفـت بهتریـن کار بـرای مـا این اسـت که همچون مسـیحیانی حقیقی براسـاس نصوص انجیل زندگی کنیم. اما فقط اندک مردمانی هسـتند که می‌توانند این گونه زندگی کنند:

> مسیحیان در این جهان کمیاب‌اند؛ به همین دلیل است که این جهان به حکومت دنیوی سخت‌گیر و محکمی نیاز دارد که بر تبهکاران سخت بگیرد و عرصه را بر ایشان تنگ آورد تا دزدی نکنند و آن‌چه را قرض گرفته‌اند پس بدهند، گرچه نباید نیازی باشد که از مسیحی بخواهیم، یا حتی نباید نیازی باشد که امید داشته باشیم که وامش را پس بدهد. برای این که جهان بیابان نشود، صلح از میان نرود و تجارت و جامعه نابود نشـود، وجود چنین حکومتی ضروری اسـت؛ اگر به انجیل عمل می کردیم، همه‌ی این فواید موردانتظار حاصل می‌شد و لازم نبود تبهکاران را با قانون و اِعمال زور مجبور به انجام کار درست کنیم... مبادا کسی خیال کند که بدون خون‌ریزی می‌شود بر جهان حکومت کرد؛ شمشیر حاکم باید سرخ و خونین باشد؛ چون جهان پُرشرارت است و باید هم باشد، و شمشیر حاکم عصای الاهی است که انتقام می گیرد.(۲۵)

«تا دزدی نکنند و آن‌چه را که قرض گرفته‌اند پس بدهند»؛ چه هم‌نشینی معناداری است؛ در نظر داشته باشیم که در نظریه‌ی مدرسی، خودِ قرض دادن با بهره در حکم دزدی بود.

و لوتر در این‌جا واقعاً هم داشت به وام‌های بهره‌دار اشاره می کرد. داستان این که چه‌طور او به چنین نظری رسید داستان جالبی است. لوتر اصلاحات خود را در سال ۱۵۲۰ با کارزاری شورانگیز علیه رباخواری آغاز کرد؛ در واقع یکی از اعتراضات لوتر به فروش بخشایش از سوی کلیسا این بود که این کار نوعی رباخواری معنوی است. این موضع باعث شد در شهرها و روستاها حامیان پُرشماری پیدا کند. بااین‌حال خیلی زود فهمید که جنّی را از چراغ آزاد کرده که ممکن است جهان را زیرورو کند. اصلاحگران بنیادبراندازتری ظهور کردند که می گفتند فقرا اخلاقاً ملزم به بازپرداخت سود وام‌های ربایی نیستند، و خواهان احیای رسوم عهد عتیق همچون سال سبتی بودند. از پی این اصلاحگران واعظان انقلابی سرسختی آمدند که بار دیگر مسئله‌ی مشروعیت امتیازات اشرافی و مالکیت خصوصی را پیش کشیدند. در ۱۵۲۵، یک سال پس از این خطابه‌ی لوتر، قیام توده‌ای عظیمی رخ داد، در سرتاسر آلمان معدن‌کاران و فقیران شهری به پا خاستند؛ اکثر این شورشیان خود را مسیحیان ساده‌ای معرفی می کردند که در پی احیای کمونیسم حقیقی انجیلی هستند. بیش از صدهزار تن از اینان سلاخی شدند. پیش از آن در ۱۵۲۴ لوتر احساس کرده بود که اوضاع دارد از دست درمی‌رود و فهمیده بود که باید معلوم کند طرف کیست: در متنی که نقل کردیم همین کار را کرده است. در آن‌جا می گوید که قوانین عهد عتیق چون سالِ سبتی دیگر از واجبات نیستند؛ فقط انجیل است که راه زندگی آرمانی را می‌نماید؛ آدمیان موجوداتی گنه‌کارند، پس قانون برای‌شان لازم است؛ گرچه رباخواری گناه است، بهره‌ی چهار تا پنج درصد تحت قوانین موجود در شرایط خاص قانونی است؛ و درحالی‌که بهره گرفتن گنه‌کارانه است، تحت هیچ شرایطی مشروع نیست که بگوییم به دلیل گناه بودن بهره‌ستانی، بدهکاران حق دارند قانون را نقض کنند.(۲۶)

هولدریش زوینگلی، اصلاحگر سویسی، از این هم صریح‌تر بود.

می‌گفت که خدا به ما قانون الاهی داده است: همسایه‌ات را همچون خویشتن دوست بدار. اگر این قانون را به حقیقت رعایت کنیم، آدمیان به‌رایگان به یکدیگر خواهند داد، و مالکیت خصوصی وجود نخواهد داشت. بااین‌حال، مسیح همگان را از این‌که بخواهند همچون او زندگی‌ای بر تراز حقیقی کمونیستی داشته باشند منع کرده است. بنابراین خداوند به ما قانون فروتر انسانی دومی نیز داده است که مقامات مدنی باید اجرایش کنند. گرچه این قانون نمی‌تواند ما را ملزم کند که به‌واقع چنان که باید عمل کنیم («کلانتر نمی‌تواند هیچ‌کس را مجبور کند چیزی را که به او تعلق دارد بدون چشم‌داشت بازپرداخت سود عاریت دهد») ــ دست‌کم می‌تواند مجبورمان کند از پولس قدیس پیروی کنیم که گفت: «هر چه به دیگران مدیون‌اید به ایشان بازپس دهید.»(۲۷)

اندکی پس از این، کالوین منع بلاشرط رباخواری را به‌کل نفی کرد، و وقتی به ۱۶۵۰ می‌رسیم، دیگر همه‌ی فرقه‌های پروتستان بر سر این موضع به توافق رسیده‌اند که گرفتن نرخ معقول بهره (معمولاً پنج درصد) گناه نیست، به شرط آن‌که وام‌دهندگان باوجدان باشند، و وام دادن تبدیل به کار اختصاصی‌شان نشود، و فقرا را هم استثمار نکنند(۲۸) (نظریه‌ی کاتولیکی دیرتر به این نقطه رسید، اما نهایتاً منفعلانه به موضع مشابهی تن داد).

با ملاحظه‌ی این‌که این مسائل چه‌طور توجیه شدند، دو نکته عیان می‌شود. نخست این‌که اندیشمندان پروتستان همگی همچنان همان استدلال قدیمی قرون‌وسطایی در خصوص «interesse» [= زیان دیرکرد] را در سر داشتند: این‌که «بهره» در حقیقت تاوان پولی است که وام‌دهنده اگر پولش را در سرمایه‌گذاری پُرسودتری می‌گذاشت می‌توانست کسب کند. این استدلال در اصل فقط در خصوص وام‌های تجاری کاربرد داشت. حال رفته‌رفته در خصوص همه‌ی وام‌ها به کار می‌رفت. به این ترتیب دیگر زایش پول موضوعی غیرطبیعی به حساب نمی‌آمد، بلکه امری کاملاً طبیعی شمرده می‌شد. هر پولی دیگر سرمایه به حساب می‌آمد.(۲۹) دوم این فرض که رباخواری کاری است که آدم با دشمنش می‌کند و ماهیتش با جنگ یکی است هیچ‌گاه کاملاً از میان نرفت. مثلاً کالوین

انکار می کرد که سِفر تثنیه فقط به عمالیق ارجاع می‌دهد؛ می گفت واضح است که ربا ستاندن از سوریان و مصریان نیز کاری مقبول بوده است؛ در حقیقت از همه‌ی مللی که یهودیان با ایشان دادوستد داشتند.(۳۰) نتیجه‌ی چنین فتح بابی دست‌کم به طور ضمنی این بود که حال می‌شد به هر کسی، حتی همسایگان، همانند خارجیان ربا داد.(۳۱) فقط کافی است ببینیم ماجراجویان بازرگان اروپایی آن روزگار در آسیا، افریقا و امریکا چگونه با خارجیان رفتار می کردند تا بفهمیم معنای عملی این رفتار چه بوده است.

یا می‌توانیم با دقت بیش‌تری به همان اروپا بنگریم. داستان بدهکار مشهور دیگری را در همان دوران در نظر بگیرید، مارگریو کازیمیر اهل براندنبورگ‌آنسباخ (۱۵۲۷ـ۱۴۸۱)، از خاندان مشهور هوهنسولرن: کازیمیر پسر مارگریو فریدریش بود، ریش‌سفید براندنبورگ، که او را یکی از «شهریاران دیوانه» در نوزایی آلمانی می‌شناختند. منابع در خصوص این که او چگونه دیوانه‌ای بود اختلاف‌نظر دارند. وقایع‌نگاری که هم‌عصرش بود راجع‌به او نوشته است: «آن‌قدر اسب دوانده و نیزه پرانده بود که مخش تکان خورده بود.» بیش‌تر منابع در این خصوص توافق دارند که او بر اثر خشمی غیرقابل‌توضیح به رعشه می‌افتاد، و این که پول گزافی خرج خرید حیوانات وحشی و برپایی جشنواره‌های عظیمی می کرد که گفته‌اند اغلب به هم‌آمیزی‌های سرمستانه می‌انجامید.(۳۲)

بااین‌حال همه قبول دارند که او پولش را بی‌تدبیر خرج می کرد. فریدریش در ابتدای سال ۱۵۱۵ دچار چنان گرفتاری مالی شدیدی بود ـ گفته‌اند دویست‌هزار گیلدر بدهکار بود ـ که به وام‌دهندگانش، که اکثراً نجبای پیرامونش بودند، هشدار داد که ممکن است به‌زودی پرداخت بهره‌ی بدهی‌هایش را متوقف کند. ظاهراً همین امر موجب تزلزل وفاداری به او شد و ظرف چند هفته بعد پسرش، کازیمیر، کودتایی در قصر به راه انداخت؛ در نخستین ساعات روز ۲۶ فوریه‌ی ۱۵۱۵، وقتی حواس پدرش معطوف به برگزار کردن کارناوالی بود، به قصد در دست گرفتن اداره‌ی کاخ پلاسنبورگ حرکت کرد و سپس او را واداشت برگه‌ای را امضا

کند که می گفت به علت ضعف قوای دِماغی استعفا می‌دهد. فریدریش باقـی عمـرش را در حبـس در پلاسـنبورگ گذراند و هیچ ملاقات کننده یا مکاتبـه‌ای را نپذیرفـت. وقتی نگهبانانش از پادشـاه جدید خاندان مارگریو خواسـتند کـه دو گیلـدر بـه او بدهـد تا بتوانـد قدری با قمار کـردن با آن‌ها وقـت بگذرانـد، کازیمیـر بـا سـروصدای بسـیار از ایـن کار امتنـاع کـرد و گفـت (کـه البتـه حرفـش احمقانـه بود) پـدرش چنان وضـع مصیبت‌باری بـه جـا گذاشـته اسـت که بـرای او ممکـن نیسـت حتی همین‌قـدر پول هم فراهم کند.(۳۳)

کازیمیـر از سـر وظیفه‌شناسـی مناصـب حکومتـی و باقـی مناصـب پُرمنفعت را به طلبکاران پدرش واگذارد. کازیمیر سعی کرد سرزمینش را بسـامان کند، اما معلوم شـد برخلاف توقعش این کار بسـیار دشـوار است. پیدا بود که پذیرش مشتاقانه‌ی اصلاحات لوتر در سال ۱۵۲۱ بیش از آن‌که از هیچ شـور مذهبی‌ای سـر زده باشـد، به چشـم‌اندازی که این کار برای تصرف املاک کلیسـا و مایملک دیرها می گشـود برمی گشـت. بااین‌حال ابتدائاً تصرف املاک کلیسـا مورد چون‌وچرا قرار گرفت و پیش نرفت، و کازیمیر خود کاری کرد که مشکلاتش پیچیده‌تر شد؛ او برای مبادرت به قمار شخصاً وامی گرفت که گفته‌اند به پنجاه‌هزار گیلدر بالغ می‌شد.(۳۴)

گماردن طلبکاران به مناصب دولتی نتیجه‌ای قابل‌پیش‌بینی داشـت: افزایش اخاذی از رعایای او که بسـیاری از ایشـان خود نومیدانه به ورطه‌ی بدهکاری غلتیده بودند. جای تعجب نداشـت که در سـال ۱۵۲۵ املاک کازیمیـر در دره‌ی رود تاوبـردر فرانکونیـا تبدیـل بـه کانـون شـورش شـد. دسته‌های دهقانان مسلح گرد آمدند و اعلام کردند که به هیچ قانونی که با «کلام مقدس الاهی» هماهنگ نباشد سر نخواهند نهاد. در ابتدا اشراف، کـه در قصرهـای پراکنده‌شـان جـدا افتـاده بودند، مقاومت چندانی نشـان ندادنـد. رهبـران شورشـیان، که بسیاری‌شـان مغازه‌داران محلـی، قصابان و برخـی مـردان مبـارز شـهرهای اطراف بودنـد، کارزاری منظم در شکسـتن حصار قلعه‌ها به راه انداختند، و به شوالیه‌های ساکن در آن‌ها وعده دادند کـه اگـر همـکاری کننـد و امتیـازات فئودالی‌شـان را وانهنـد و بـه رعایـت

عهدنامه‌ی دوازده‌ماده‌ای شورشیان سوگند بخورند، امان خواهند یافت. بسیاری پذیرفتند. شورشیان کینه‌ی حقیقی‌شان را برای کلیساها و دیرها نگه داشته بودند و شمار فراوانی از آن‌ها را غارت و تاراج و ویران کردند.

واکنش کازیمیر محتاطانه بود. نخست زمان خرید و نیروی نظامی‌ای با حدود دوهزار سرباز آزموده گرد آورد، اما وقتی شورشیان به دیرها و کلیساهای مجاورش حمله می‌کردند از دخالت پرهیز کرد؛ در واقع چنان از سر اعتقاد با گروه‌های شورشی گوناگون مذاکره کرد که بسیاری باور کردند که دارد آماده می‌شود «همچون برادری مسیحی» به آنان بپیوندد.(۳۵) بااین‌حال در ماه مه همان سال، وقتی شوالیه‌های اتحادیه‌ی سوابیان شورشیان «وحدت مسیحی» جنوب را شکست دادند، کازیمیر دست به عمل زد، و نیروهایش گروه‌های نامنظم شورشی را قلع‌وقمع کردند و در همان قلمروِ خودش همچون ارتش بیگانه‌ی فاتح دهکده‌ها و شهرها را سوزاندند و به غارت پرداختند و زنان و بچه‌ها را قتل‌عام کردند. کازیمیر در همه‌ی شهرها دادگاه‌های مجازات بر پا کرد و همه‌ی اموال غارت‌شده را مصادره کرد و برای خود نگه داشت، حتی با وجود این‌که افرادش هر ثروتی را که هنوز می‌شد در قلمروهای سابق کلیسایی یافت به اسم وام برای پرداخت مزد سپاهیان مصادره می‌کردند.

به نظر درخور توجه است که در میان شهریاران آلمانی، کازیمیر بیش‌تر از همه مداخله را به تأخیر انداخت و وقتی هم مداخله کرد از همه بی‌رحم‌تر و انتقامجوتر بود. سپاهیانش مشهورند به این‌که نه‌فقط کسانی را که متهم به شورش بودند اعدام می‌کردند، بلکه مرتباً انگشتان کسانی را هم که متهم به همکاری بودند می‌بریدند، و دژخیم او دفتر حسابداری هولناکی داشت که در آن حساب اعضای بریده‌شده‌ی آدم‌ها را برای تسویه‌های بعدی نگه می‌داشت ــ نوعی دفتر حساب جسمانی که معکوس همان دفتر حساب‌هایی بود که کازیمیر را در طول زندگانی‌اش به دردسر می‌انداختند. کازیمیر یک‌بار در شهر کیتسینگن دستور داد چشمان پنجاه و هشت نفر از ساکنان را از حدقه درآورند، چون «حاضر نشده بودند به او مثل ارباب نگاه کنند.» بعد این صورت‌حساب را دریافت کرد:(۳۶)

۸۰ نفر گردن زده شدند:	
۶۹ نفر چشم‌شان درآمد یا انگشت‌شان بریده شد.	$\frac{1}{2}$ ۱۱۴ فلورین
از این باید مبالغ زیر را کم کرد:	
مبلغ رسیده از اهالی روتنبورگ	۱۰ فلورین
مبلغ رسیده از لودویگ فن هوتن	۲ فلورین
باقی‌مانده:	
به‌علاوه پرداخت ۸ فلورین ماهیانه برای دو ماه	۱۶ فلورین
جمع	$\frac{1}{2}$ ۱۱۸ فلورین

{امضا:} آگوستین دژخیم که اهالی کیتسینگن او را «ارباب آخ» می‌نامند.

این سرکوب‌ها نهایتاً موجب شد گئورگ، برادر کازیمیر (که بعداً لقب «مؤمن» گرفت)، نامه‌ای به او بنویسد و بپرسد که آیا قصد دارد تاجر شود؟ به این ترتیب گئورگ مؤدبانه به او تذکر می‌داد که اگر همه‌ی دهقانانش کُشته شده باشند او دیگر نمی‌تواند اربابی زمین‌دار باشد.(۳۷)

جای تعجب ندارد در دورانی که چنین اتفاقاتی رخ می‌داد، مردانی چون تامس هابز به این تصور برسند که ماهیت جامعه مبتنی بر جنگ همه علیه همه است؛ جنگی که فقط قدرت مطلق پادشاه می‌تواند از آن نجات‌مان دهد. درعین‌حال به نظر می‌آید رفتار کازیمیر ــ ترکیبی از رفتاری عموماً بی‌مرام، و محاسبه‌ی خونسردانه، به همراه فوران غیرقابل‌تصور بی‌رحمی انتقامجویانه ــ که شبیه رفتار پیاده‌نظام کورتز است وقتی به قلمروِ آزتک‌ها رسیدند، دال بر نکته‌ای اساسی در خصوص روان‌شناسی بدهی است. یا دقیق‌تر بگوییم شاید بیش‌تر حاکی از روان‌شناسی بدهکاری باشد که احساس می‌کند کاری نکرده که مستحق قرار گرفتن در چنین وضعی باشد: کوشش جنون‌زده‌ی کسی که باید هر چیزی را که در اطرافش قرار دارد به پول بدل کند، و خشم و خروش ناشی از این که تبدیل به آدمی شده که چنین می‌کند.

قسمت دوم:

جهان اعتبار و جهان سود

از میان همه‌ی موجوداتی که فقط در ذهن آدمیان وجود دارند، هیچ‌چیز شگفت‌انگیزتر و زیباتر از اعتبار نیست؛ هرگز به‌زور حاصل نمی‌شود؛ به عقاید مردمان وابسته است؛ وابسته به شور و امید و ترس ماست؛ بارها بی‌آن‌که در پی‌اش بوده باشیم به دست می‌آید، و اغلب بی‌هیچ دلیلی از کف می‌رود؛ و زمانی که از دست رفت، ترمیمش بسیار دشوار است.

چارلز داوِننت، ۱۶۹۶

کسی که اعتبار خود را از دست داده است مُرده‌ای است که در جهان حاضر است.

ضرب‌المثل انگلیسی و آلمانی

تصوری که دهقانان مذکور از برادری کمونیستی در سر داشتند بی‌پایه نبود. ریشه در تجربیات روزمره‌شان داشت: در این‌که زمین‌ها و پرچین‌های مشترک داشتند، همه روز همکاری می‌کردند و همسایگانی هم‌بسته بودند. دیدگاه‌های بزرگ اسطوره‌ای اغلب براساس چنین تجربه‌ی کمونیسم روزمره و صمیمانه‌ای ساخته می‌شوند.(۳۸) بی‌شک جوامع روستایی هم محل جروبحث و نفاق بودند، همان‌طور که همه‌ی جوامع همیشه هستند، اما تا وقتی که اصلاً جامعه‌ای وجود داشته باشد، بر هم‌یاری متقابل مبتنی است. همین را می‌شود در خصوص اعضای اشرافیت هم گفت که ممکن است همواره بی‌امان بر سر عشق، زمین، آبرو و دین بجنگند، اما با وجود این باز هم وقتی واقعاً ضروری باشد با یکدیگر همکاری چشم‌گیری می‌کنند (بیش‌تر از هر وقت زمانی که موقعیت اشرافی‌شان به خطر بیفتد)؛ درست مثل بازرگانان و بانکداران، که هر قدر هم با یکدیگر رقابت داشته باشند، وقتی واقعاً ضروری باشد در صف واحدی هم‌بسته می‌شوند. این همان چیزی است که من از آن به «کمونیسم ثروتمندان» تعبیر می‌کنم؛ همبستگی‌ای که در تاریخ بشری نیرویی قدرتمند بوده است.(۳۹)

چنان که به کرات دیده‌ایم، همین امر راجع‌به اعتبار هم صدق می کند. برای این که کسی را دوست یا همسایه‌ی خود به شمار آوریم معیارهای متفاوتی داریم. ماهیت بی‌رحمانه‌ی بدهی‌های بهره‌دار، و از طرف دیگر رفتار وحشیانه و محاسبه‌گر کسانی که در دام آن می‌افتند، نوعاً بیش از هر چیز شبیه معامله با بیگانگان است: بعید است احساس خویشی کازیمیر با دهقانانش بیش از احساس خویشاوندی کورتز با آزتک‌ها بوده باشد (در واقع به احتمال زیاد کم‌تر بوده است، چون دست‌کم جنگاوران آزتک اشرافی بودند). در درون شهرهای کوچک و روستاها که اغلب دولت چندان راهی به آن‌ها نداشت، معیارهای قرون‌وسطایی اغلب دست‌نخورده مانده بودند، و «اعتبار» مانند همیشه به آبرو و شهرت وابسته بود. بزرگ‌ترین داستان ناگفته‌ی عصری که اکنون به آن می‌پردازیم این است که چگونه نظام اعتباری کهن بالاخره نابود شد.

تحقیقات تاریخی اخیر، خصوصاً تحقیقات کریگ مولدرو که هزاران دفتر حساب و دعوای دادگاهی متعلق به قرون شانزدهم و هفدهم انگلستان را غربال کرده است، باعث شده که ما تقریباً در تمامی مفروضاتی که در خصوص زندگی اقتصادی روزمره در آن دوران داشتیم تجدیدنظر کنیم. واقعیت این است که بخش بسیار اندکی از طلا و نقره‌ای که از امریکا می‌آمد به جیب کَشاورزان، بزازان یا لباس‌فروشان معمولی می‌رفت.(۴۰) سهم عمده‌ی این پول در گاوصندوق اشراف یا بازرگانان بزرگ لندن یا در خزانه‌داری سلطنتی می‌ماند.(۴۱) پول خُرد تقریباً وجود نداشت. همان‌طور که پیش از این گفتم، در محله‌های فقیرتر شهرها یا شهرستان‌های بزرگ، مغازه‌داران پول پوستی، چرمی یا چوبی خودشان را درست می کردند؛ در قرن شانزدهم این کار تقریباً تبدیل به نوعی سرگرمی شده بود، که پیشه‌وران و حتی بیوه‌های فقیر پول خود را درست می کردند تا بلکه به نحوی امورات‌شان را بگذرانند.(۴۲) در جاهای دیگر کسانی که مدام به قصاب، نانوا یا کفاش محل مراجعه می کردند صرفاً چوب‌خط پُر می کردند. کار کسانی که به بازارهای هفتگی می‌رفتند یا به همسایه‌های‌شان شیر و پنیر و شمع می‌فروختند نیز همین بود. در روستای معمولی، تنها کسانی که ممکن بود پول نقد بپردازند

مسافرانی بودند که از آن‌جا می‌گذشتند یا آدم‌های بی‌اعتبار و رسوا: گدایان و بی‌عارانی چنان بدبخت یا چنان بدنام که هیچ‌کس برای‌شان اعتباری قایل نمی‌شد. بااین‌حال چون همه در حال فروختن چیزی بودند، همگان هم بدهکار بودند و هم طلبکار؛ بیش‌تر درآمد هر خانواده‌ای به شکل وعده‌هایی بود که خانواده‌های دیگر به آن‌ها داده بودند؛ همه حساب همسایگان‌شان را داشتند و می‌دانستند که بدهی و طلب‌شان با دیگران چیست؛ و جماعت‌ها هر شش ماه یا یک سال یا همین حدود «تصفیه‌حساب» عمومی برگزار می‌کردند و در چرخه‌ای بزرگ حساب‌های متقابل‌شان را با هم صاف می‌کردند، و فقط اختلاف‌حساب‌هایی را که باقی می‌ماند با استفاده از سکه یا کالا پرداخت می‌کردند.(۴۳)

این یافته‌ها به این دلیل مفروضات ما را زیرورو می‌کنند که عادت کرده‌ایم ظهور سرمایه‌داری را ــ یعنی در هم شکسته شدن نظام قدیمی هم‌یاری متقابل و همبستگی، و خلق جهان محاسبه‌ی بی‌روح که در آن هر چیزی قیمت دارد ــ به گردن چیزی بیندازیم که به نحوی مبهم آن را «بازار» می‌خوانیم. در حقیقت به نظر می‌رسد که دهقانان انگلیسی تضادی میان این دو نمی‌دیدند. از یک طرف به‌قوت به اداره‌ی جمعی زمین‌های کشاورزی، جنگل‌ها و ضرورت کمک به همسایگان در سختی‌ها معتقد بودند. از طرف دیگر بازارها نسخه‌ی رقیق‌شده‌ی همین اصل هم‌یاری به شمار می‌رفتند، چون کاملاً بر اعتماد مبتنی بودند. در این روستاها نیز همسایگان، مانند زنان قوم تیو که با هم سیب‌زمینی شیرین و بامیه ردوبدل می‌کردند، فرض‌شان این بود که باید همواره بدهی کوچکی به همدیگر داشته باشند. هم‌زمان ظاهراً اکثرشان هیچ مشکلی با فکر خریدوفروش یا حتی با نوسان‌های بازار نداشتند، به شرط این که این نوسان‌ها به حدی نرسد که اسباب معاش خانواده‌های شرافتمند را به خطر اندازد.(۴۴) حتی وقتی در ۱۵۴۵ وام‌های بهره‌دار قانونی شدند، تا وقتی در قالب همان چارچوب اخلاقی گسترده‌تر قرار می‌گرفت موجبات آزار فراوانی به بار نیاورد، وام دادن شغل مناسبی مثلاً برای بیوه‌هایی به شمار می‌آمد که منبع درآمد دیگری نداشتند، یا راه مناسبی بود که همسایگان در سود اقدامات تجاری

خُرد با هم شریک شوند. ویلیام استوت، که بازرگانی کواکرمذهب اهل لانکشایر بود، با محبت از هنری کوارد، کاسبی که دکانش اولین محل کارآموزی‌اش بود، حرف می‌زند:

> استاد من همه‌جور سبزیجات، آهن‌آلات و چند جور کالای دیگر را خریدوفروش می‌کرد، و نه‌فقط نزد هم‌مذهبان و هم‌حرفه‌های خویش بسیار محترم و مورداعتماد بود، بلکه نزد افراد باقی مذاهب و حرفه‌ها نیز در هر شرایطی محترم و معتمد به شمار می‌رفت... اعتبار او چنان بود که همه حاضر بودند پولی به او بسپرند تا با آن کار کند و سودش را به آن‌ها بدهد.(۴۵)

در چنین جهانی، اعتمادْ همه‌چیز بود. بیش‌ترِ پول به معنای واقعی کلمه اعتماد بود، چون بیش‌تر ترتیبات اعتباری با قراردادهای شفاهی بسته می‌شدند. وقتی مردم از اصطلاح «اعتبار» استفاده می‌کردند بیش از هر چیز منظورشان شهرت به درست‌کاری و صداقت بود، اما در ضمن شهرت به سخاوت، نجابت و حسن‌خلق نیز بود، و این‌ها ملاحظاتی بودند که دست‌کم وقتی می‌خواستند پولی وام بدهند که درآمد خالصی از آن داشته باشند برای فرد وام‌گیرنده در نظر می‌گرفتند.(۴۶) در نتیجه شرایط مالی از قیود اخلاقی قابل‌تفکیک نبودند. ممکن بود کسی از دیگری به این عنوان یاد کند که فردی «شایسته» است، یا «زنی بلندنظر» است، یا «مردی بی‌اعتبار» است، و درعین‌حال از این بگوید که برای حرف‌های دیگری «اعتبار قایل است» و منظورش این باشد که به حرف‌های او باور دارد (واژه‌ی انگلیسی «credit» [= اعتبار] با واژه‌های «creed» [= کیش] یا «credibility» [= باورپذیری] هم‌ریشه است)، یا بگوید که به دیگری «اعتبار می‌دهد» و منظورش این باشد که روی قول طرف که می‌گوید پولش را پس می‌دهد حساب می‌کند.

نباید این شرایط را آرمانی جلوه داد. این جهان به‌شدت پدرسالارانه بود: شهرت پاک‌دامنی همسر یا دختر فرد همان اندازه جزء اعتبارش به حساب می‌آمد که شهرت خودش به مهربانی و تقوا. به‌علاوه تقریباً تمام افراد زیر سی سال، اعم از مذکر و مؤنث، مستخدم ــ کارگر مزرعه، شیردوش، پادوِ ــ

خانه‌ی دیگران بودند و از این‌رو کلاً «بی‌اعتبار» بودند. (۴۷) در نهایت کسانی که در انظار جامعه اعتبار خود را از دست می‌دادند واقعاً منفور می‌شدند و به طبقات مجرمان یا شبه‌مجرمان فرومی‌افتادند، یعنی به جمع کارگران بی‌ریشه، گدایان، فواحش، جیب‌بُرها، دوره گردها، دست‌فروش‌ها، فال‌گیرها، مزقانچی‌ها و دیگر «مردان بی‌ارباب» و «زنان بدنام». (۴۸)

پول نقد بیش‌تر در معامله میان ناآشنایان استفاده می‌شد، یا برای پرداخت کرایه، عشریه و پرداخت به زمین‌داران، کلانتران، کشیشان و سایر بلندمرتبگان. نجبای زمین‌دار و بازرگانان ثروتمند، که از معامله‌ی شفاهی پرهیز داشتند، اغلب در معامله با یکدیگر از پول نقد استفاده می‌کردند، خصوصاً وقتی می‌خواستند برات‌هایی را نقد کنند که از بازارهای لندن می‌آمد. (۴۹) طلا و نقره بیش از همه توسط دولت برای خرید سلاح و پرداخت مزد سربازان استفاده می‌شد، و نیز در میان خود طبقات مجرم. معنایش این بود که سکه به احتمال زیاد هم توسط آن گروه از مردمانی استفاده می‌شد که نظام قانونی را می‌گرداندند ــ کلانتران، ضابطان و حَکَم‌ها ــ و هم اعضای خشنی از جامعه که مهار کردن اجتماع را کار خود می‌دانستند.

▮▮▮▮▮

با گذشت زمان، این امر منجر به گسیختگی فزاینده‌ی عوالم اخلاقی شد. برای اکثر مردم، که می‌کوشیدند گرفتار نظام قضایی نشوند و درست به همان اندازه هم تلاش می‌کردند سروکارشان به سربازان و خلاف‌کاران نیفتد، بدهی همچنان بافت مردم‌آمیزی را تشکیل می‌داد. ولی کسانی که حیات شغلی‌شان را در سرسراهای حکومت سپری می‌کردند و اعضای خاندان‌های بازرگانان بزرگ به‌تدریج چشم‌انداز بسیار متفاوتی را شکل دادند که در آن دادوستد با پول نقد هنجار شمرده شد و این بدهی بود که رنگ خلاف‌کاری گرفت.

هر کدام از این چشم‌اندازها نظریه‌ی ضمنی خود را در خصوص ماهیت اجتماع پیش می‌کشید. برای اکثر روستاییان انگلیسی، مرکز و مأوای زندگی اجتماعی و اخلاقی بیش‌تر میخانه‌ی محل بود تا کلیسایش؛

و محل ظهور جامعه بیش از هر جایی جشن‌های مردمی مانند کریسمس و جشن ماه مه بود و هر آن چیزی که این جشن‌ها مستلزمش بودند: لذت‌های مشترک، صمیمیت‌های عاطفی، و همه‌ی مظاهر مادیِ چیزی که به آن «همسایگی شایسته» می‌گفتند. جامعه بیش از هر چیز در «عشق و محبت» دوستان و خویشاوندان ریشه داشت، و جلوه‌هایش در همه‌ی شکل‌های کمونیسم روزمره جلوه‌گر می‌شد (کمک به همسایگان در کارهای روزانه، فراهم کردن شیر و پنیر برای بیوه‌های پیر) که ظاهراً از بطن همین عشق و محبت جریان می‌یافت. بازارها با این منش هم‌یاری متقابل در تضاد به نظر نمی‌آمدند. همان‌طور که خواجه نصیرالدین طوسی می‌دید، این‌جا نیز بازارها حاصل گسترش تعاون بودند؛ و دلیلش هم همین بود: چون بازارها کلاً براساس اعتماد و اعتبار کار می‌کردند.(۵۰)

شاید انگلستان نظریه‌پردازی به اهمیت خواجه نصیرالدین طوسی نپرورده باشد، اما می‌توان همان مفروضات را در آثار بیش‌تر نویسندگان مدرسی بازیافت، برای مثال در کتاب جمهوریت ژان بودن، که پس از ترجمه به انگلیسی در سال ۱۶۰۵ انتشار وسیعی یافت. بودن می‌نویسد: «محبت و دوستی اساس همه‌ی جوامع انسانی و مدنی است»؛ این امور سازنده‌ی آن «اعتماد، عدالت طبیعی»‌ای هستند که کل نظام قانونی قراردادها، دادگاه‌ها و حتی حکومت ضرورتاً باید بر پایه‌اش ساخته شود.(۵۱) به همین ترتیب وقتی اندیشمندان اقتصادی در خصوص منشأ پول تأمل کردند از «اعتماد، مبادله و تجارت» گفتند.(۵۲) فرض واضح این بود که روابط انسانی اولویت دارند.

در نتیجه، همه‌ی روابط اخلاقی را بر پایه‌ی بدهی تصور کردند. «ببخشای گناهان ما را چنان که ما نیز می‌بخشیم مدیونان خود را»؛ این دوره‌ای بود، درست در انتهای قرون وسطی، که ترجمه‌ی «نیایش ربانی» [انجیل‌های متی ۹:۶ تا ۱۳:۶ و لوقا ۲:۱۱ تا ۴:۱۱] محبوبیتی عام یافت. گناهان دیون ما به خداوند هستند: ناگزیرند، اما تدبیرپذیر، چون در عاقبت بدهی‌های اخلاقی ما و اعتباری که داریم در یوم‌الحساب الاهی با هم تصفیه خواهند شد. مفهوم بدهی خود را حتی به خصوصی‌ترین روابط انسانی وارد کرد. روستاییان قرون‌وسطایی همانند روستاییان قوم تیو برخی

اوقات به «بدهی گوشتی» اشاره می‌کردند، اما این مفهوم نزد آن‌ها کاملاً متفاوت بود: دلالتش بر حق طرفین ازدواج به طلب آمیزش از دیگری بود، که علی‌الاصول زن و مرد هر وقت می‌خواستند باید می‌توانستند آن را بطلبند. بنابراین عبارت «پرداخت بدهی» دلالت‌های ضمنی‌ای را در خود پرورد که عبارت رومی «انجام وظیفه کردن» قرن‌ها پیش پرورده بود. حتی جفری چاسر، شاعر انگلیسی، که در «حکایت ملاح» از حکایت‌های کنتربری از زنی می‌گوید که می‌خواهد بدهی خود به شویش را با برآوردن خواست جنسی او بپردازد، «tally» [= چوب‌خط] را با «taille» [فرانسوی: میان، آغوش؛ از شانه تا میان‌تنه] جناس می‌سازد:

«...and if so I be faille, I am youre wyf, score it upon my taille.»

«... و اگر از پس پرداختش برنمی‌آیم، همسرت هستم، به حساب آغوشم بگذار.»(۵۳)

حتی بازرگانان لندنی اغلب از همان زبان مردم‌آمیزی استفاده می‌کردند و تأکید داشتند که در تحلیل نهایی کل تجارت مبتنی بر اعتبار است، و اعتبار هم در حقیقت فقط بسط هم‌یاری متقابل است. برای مثال چارلز داوِننت در سال ۱۶۹۶ نوشت که حتی اگر اعتماد عمومی به نظام اعتباری از هم بپاشد، باز هم این بی‌اعتمادی دیری نخواهد پایید، زیرا در نهایت، وقتی مردم در این موضوع تأمل کنند و دریابند که اعتبار فقط بسط جامعه‌ی انسانی است:

> درمی‌یابند که هیچ ملت بازرگانی که دوام آورده باشد هرگز تجارت را با موجودی واقعی [یعنی فقط با سکه و کالا] انجام نداده است؛ درمی‌یابند که برای پیوند زدن مردم و حفظ آن‌ها در کنار یکدیگر به اعتماد و اتکا به یکدیگر نیز به همان اندازه نیاز است که به اطاعت، عشق، دوستی یا هم‌صحبتی. و وقتی انسان به‌تجربه بیاموزد که اگر بخواهد فقط به خود اتکا کند چه اندازه ضعیف خواهد بود، آن وقت می‌خواهد که به دیگران کمک کند، و از همسایگان خویش نیز یاری طلبد، که این امر به درجاتی لاجرم باز هم اعتبار را رونق خواهد بخشید.(۵۴)

داوِننت بازرگانی غیرمتعارف بود (پدرش شاعر بود). آدم‌هایی که نوعاً از

طبقه‌ی او بودند کسانی چون تامس هابز بودند که کتاب لویاتان او، که در سال ۱۶۵۱ منتشر شد، از وجوه گوناگون حمله‌ی وسیعی به همین فکر بود که اجتماع بر نوعی همبستگی جمعی پیشینی بنا شده است.

شاید بتوان هابز را پیش‌گام گشایش چشم‌انداز اخلاقی جدید دانست؛ چشم‌اندازی که بر انهدام گشوده شد. روشن نیست که وقتی لویاتان منتشر شد چه چیزی برای خوانندگانش زننده‌تر بود: مادی‌گرایی بی‌رحمانه‌اش (هابز اصرار داشت که انسان‌ها اساساً ماشین‌هایی هستند که اعمال‌شان را می‌توان براساس اصلی واحد فهمید؛ این اصل که آن‌ها مایل‌اند به سمت چشم‌انداز لذت بروند و از چشم‌انداز درد دوری گزینند)، یا بدبینی منتج از این مادی‌گرایی. (هابز می‌پرسد که اگر عشق، محبت و اعتماد چندان که ادعا می‌شود قوی هستند، پس چرا حتی در خانواده‌ی خود نیز ارزشمندترین دارایی‌های‌مان را در گاوصندوق می‌گذاریم؟) با وجود این، استدلال نهایی هابز در این کتاب تفاوت چندانی با استدلال‌هایی که الاهی‌دانانی مانند مارتین لوتر که یک قرن پیش از او اقامه کرده بودند نداشت؛ یعنی این استدلال که نمی‌توان اعتماد کرد انسان‌هایی که از منافع شخصی انگیزه می‌گیرند بنا به میل خود با یکدیگر رفتار منصفانه‌ای داشته باشند، و بنابراین جامعه فقط وقتی ظهور می‌کند که انسان‌ها بفهمند در درازمدت به نفع‌شان است که بخشی از آزادی‌های خود را وانهند و قدرت مطلق پادشاه را بپذیرند. هابز صرفاً زبان علمی را جایگزین زبان انجیلی استدلال‌های قبلی کرد.(۵۵)

می‌خواهم توجه‌تان را به طور خاص به مفهوم پایه‌ای «سود شخصی» (self-interest) جلب کنم.(۵۶) این مفهوم به معنای واقعی کلمه کلید فهم فلسفه‌ی جدید است. این اصطلاح درست در همان دوره‌ی هابز در زبان انگلیسی ظاهر شد، و در حقیقت مستقیماً از مفهوم «interesse» قرض گرفته شد، یعنی اصطلاح حقوقی رومی برای پرداخت سود. وقتی این مفهوم تازه طرح شده بود، ظاهراً تمام نویسندگان انگلیسی این فکر را که تمام زندگی انسان را می‌توان همچون تلاشی در پی سود شخصی دانست فکری کلبی‌مسلکانه، بیگانه و ماکیاولی‌وار می‌دانستند؛ فکری که

با اخلاقیات سنتی انگلیسی سازگار نبود. وقتی به قرن هجدهم می‌رسیم، اکثر جامعه‌ی فرهیخته‌ی انگلیسی این مفهوم را همچون امری ساده و بدیهی پذیرفته‌اند.

اما چرا از واژه‌ی «interest» استفاده کردند؟ چرا نظریه‌ای در خصوص انگیزه‌های انسانی را بر پایه‌ی کلمه‌ای بنا نهادند که در اصل معنایش «جریمه‌ی دیرکرد پرداخت وام» بود؟

کاربرد این اصطلاح تا حدی برگرفته از حسابداری بود. اصطلاحی ریاضی به شمار می‌رفت. همین باعث می‌شد اصطلاحی عینی و حتی علمی به نظر بیاید. این حرف که ما در حقیقت به دنبال سود شخصی خود هستیم راهی فراهم می‌کند که آشفتگی عواطف و احساساتی را که ظاهراً بر موجودیت روزانه‌ی ما حکم می‌رانند کنار بگذاریم و انگیزه‌ی بیش‌تر کارهایی را که می‌بینیم از مردم سر می‌زند دریابیم (نه‌فقط کارهایی را که از سر عشق و محبت می‌کنند بلکه همچنین کارهایی که به علت حسد، بدخواهی، ازخودگذشتگی، ترحم، شهوت، شرمساری، بی‌حسی، خشم و غرور می‌کنند) و کشف کنیم که به‌رغم وجود همه‌ی این عواطف و احساسات، مهم‌ترین تصمیم‌های واقعی براساس محاسبه‌ی عقلانی امتیازات مادی گرفته می‌شود ــ و معنایش این است که این امتیازات نیز به‌خوبی قابل‌پیش‌بینی هستند. هلوسیوس در بندی از نوشته‌هایش، که ما را به یاد ارباب شانگ می‌اندازد، آورده است: «درست همان‌گونه که جهان مادی را قوانین حرکت اداره می‌کنند، جهان اخلاقی را نیز قوانین سود می‌گردانند.»(۵۷) و البته بر پایه‌ی همین فرض بود که فکر می‌کردند همه‌ی معادلات درجه‌دوی اقتصادی در نهایت قابل‌حل هستند.(۵۸)

مشکل این است که این مفهوم اصلاً منشأ عقلانی ندارد. ریشه‌هایش الاهیاتی هستند، و فرضیه‌های الاهیاتی‌ای که پشت این تلقی بودند هیچ‌وقت کنار نرفتند. نخستین جایی که کاربرد «سود شخصی» را سراغ داریم نوشته‌های فرانچسکو گویچاردینی، مورخ ایتالیایی، است (در واقع دوست ماکیاولی)، که در حدود سال ۱۵۱۰ نوشته شده، و این اصطلاح را همچون جایگزینی برای مفهوم «خوددوستی» [عشق به خود] آگوستین قدیس به کار

برده است. از نظر آگوستین، «عشق به خداوند» ما را به نیک‌خواهی در حق هم‌نوعان خود برمی‌انگیزد؛ در مقابل، خوددوستی بر این واقعیت دلالت دارد که از زمان هبوط آدم نفرین شده‌ایم تا گرفتار میل سیری‌ناپذیر و بی‌پایان به برآوردن لذت‌های خود باشیم؛ چنان که اگر ما را به حال خودمان واگذارند، ضرورتاً به ورطه‌ی رقابت همگانی و حتی به ورطه‌ی جنگ می‌افتیم. قاعدتاً ضرورت جایگزین کردن «سود» با «عشق» را واضح دانسته‌اند، چون این فرض که عشق عاطفه‌ای اساسی است دقیقاً همان چیزی بود که نویسندگانی چون گویچاردینی داشتند تلاش می کردند از دستش خلاص شوند. اما چیزی که در این جایگزینی تغییر نکرد فرض وجود امیال سیری‌ناپذیر این‌بار زیر نقاب محاسبات غیرشخصی بود، چون مگر «سود» چه چیزی است جز طلب پولی که هرگز از رشد بازنایستد؟ وقتی به اصطلاح سرمایه‌گذاری می‌رسیم، باز هم با همین معنا سروکار داریم ــ «من از این سرمایه‌گذاری دوازده درصد سود می‌برم» ــ این پول است که در طلب نفع مدام است.(۵۹) به این ترتیب، خود فکر این که در درجه‌ی نخست «سود شخصی» به انسان‌ها انگیزه می‌بخشید ریشه در این فرض عمیقاً مسیحی داشت که ما جملگی گناهکارانی اصلاح‌ناپذیر هستیم؛ اگر به حال خود رها شویم، فقط به دنبال این نخواهیم بود که به سطح مشخصی از رفاه و شادکامی برسیم و از همان لذت ببریم؛ ما هرگز، مانند سندباد، از ادامه دادن دست نمی کشیم، و این سؤال که چرا از ابتدا باید دست به چنین تلاشی بزنیم پرسشی است که اصلاً مجال طرح نمی‌یابد. و همان‌طور که آگوستین پیش‌بینی کرده بود، وجود امیال نامحدود در جهان محدود موجب رقابت بی‌پایان می‌شود که به نوبه‌ی خود، همان‌طور که هابز تأکید داشت، به همین دلیل است که ما فقط می‌توانیم به صلحی امید داشته باشیم که حاصل ترتیبات توافقی و اعمال سفت‌وسخت این توافقات توسط دستگاه دولت باشد.

■■■■■

بنابراین، داستان خاستگاه سرمایه‌داری داستان نابودی تدریجی جوامع سنتی توسط قدرت غیرشخصی بازار نیست، بلکه داستان این است که چه‌طور

اقتصادی اعتباری تبدیل به اقتصاد سود شد؛ داستان تغییر تدریجی شبکه‌های اخلاقی به واسطه‌ی مداخله‌ی ـ اغلب انتقامجویانه‌ی ـ قدرت غیرشخصی دولت. دهقانان انگلیسی در عهد الیزابت یا استوارت دوست نداشتند به نظام قضایی رجوع کنند، حتی وقتی قوانین به نفع‌شان بود؛ تا حدی براساس این اصل که همسایگان باید خودشان مشکلات‌شان را با یکدیگر حل کنند، اما عمدتاً به این دلیل که قوانین فوق‌العاده خشن بودند. مثلاً در دوران الیزابت، مجازات دستگیر شدن به جرم ولگردی (بی کاری) برای بار اول این بود که سر فرد را در قاپوق تخته‌بند می کردند و گوشش را به آن میخ می‌زدند؛ مجازات بار بعدی مرگ بود.(۶۰)

همین امر راجع‌به قانون بدهی نیز مصداق داشت، خصوصاً که اگر وام‌دهنده به کفایت انتقامجو بود، می‌شد بدهی را جرم تلقی کرد. در حدود سال ۱۶۶۰ در چلسی:

> مارگارت شارپلس به اتهام دزدیدن قدری قماش از مغازه‌ی ریچارد بنت «که با آن برای خود بالاپوش درست کرده بود» تحت تعقیب قرار گرفت. دفاعش این بود که با نوکر بنت بر سر این قماش چانه زده بود، «اما در کیفش پول کافی نداشت که برای آن بپردازد، و آن را برداشته بود تا بعداً در اولین فرصتی که توانست پولش را بپردازد: و پس از آن هم با خود آقای بنت بر سر قیمتش به توافق رسید.» بنت هم تأیید کرد که ماجرا همین بوده است: بعد از این‌که توافق کردند که به او ۲۲ شلینگ بپردازد، مارگارت «سبدی پُر از اجناس را به عنوان گرویی تضمین پرداخت پولش برای او برد و چهار شلینگ و نُه پنس هم پرداخت کرد.» اما «اندکی بعد، بنت که فکر می کرد می‌تواند چیز بهتری به دست بیاورد از توافق با او منصرف شد: سبد و اجناسش را پس فرستاد» و علیه مارگارت رسماً طرح دعوای حقوقی کرد.(۶۱)

در نتیجه، مارگارت شارپلس را دار زدند.

پیداست که بنت از نادر مغازه‌دارانی بود که آرزو داشت حتی پُرآزارترین مشتری خود را بر دار ببیند. از این‌رو بود که مردم محترم کلاً از رفتن به دادگاه پرهیز می کردند. یکی از جالب‌ترین کشفیات تحقیق کریگ مولدرو این است که هر چه زمان بیش‌تری می گذشت، این گزاره کم‌تر صدق می کرد.

حتـی در اواخـر قـرون وسـطی، در خصـوص وام‌هـای واقعـاً بزرگ، غیرمعمـول نبـود که وام‌دهندگان در دادگاه‌های محلی ثبت دعوی کنند ــ اما در حقیقت این فقط راهی بود برای این که مطمئن شوند ادعای‌شان ثبت رسـمی می‌شـود (به یاد آوریم که در آن زمان اکثر مردم بی‌سـواد بودند). بدهکاران از طرح چنین دعاوی‌ای استقبال می‌کردند و این ظاهراً تا حدی به دلیل آن بود که اگر سودی بر وام‌شان بسته شده بود، در صورت محکوم شدن، وام‌دهنده نیز از نظر قانون مجرم شناخته می‌شد. کم‌تر از یک درصد این دعاوی به مرحله‌ی قضاوت می‌رسـید.(۶۲) قانونی کردن سـود ماهیت بازی را عوض کرد. در دهه‌ی ۱۵۸۰، وقتی وام‌های بهره‌دار میان روستاییان متداول شـد، وام‌دهندگان بر گرفتن رسـیدهای امضاشـده تأکید داشـتند؛ ایـن باعـث رجـوع فوق‌العـاده بـه دادگاه‌ها شـد و در بسـیاری از شـهرهای کوچـک، تقریبـاً هـر خانواری ظاهراً درگیر نوعی دعـوای قضایی بود. تنها بخش کوچکی از این دعاوی به مرحله‌ی قضاوت می‌رسیدند، در عوض اقـدام معمـول ایـن بـود که صرفاً بر همـان تهدید به مجـازات اکتفا کنند تا بدهکار را تشویق کنند که کار را همان بیرون دادگاه فیصله دهند.(۶۳) در نتیجه باز هم ترس از زندانی شدن بدهکار یا مجازات‌های سخت‌تر همه را نگـران می‌کـرد و مردم‌آمیزی رنگ جنایـت می‌گرفت. حتی آقای کوارد، آن مغـازه‌دار مهربـان، در نهایت سـقوط کرد. همان حسـن‌اعتبارش برایش دردسر درست کرد، خصوصاً چون آبروی خود را در قید این می‌دید که از این اعتبار برای کمک به مستمندان استفاده کند:

او همچنان با شرکای ورشکسته کالا مبادله می‌کرد، و بسیار نگران کسانی بود که وضع‌شـان در حال افول بود و نه سـودی می‌کردند و نه اعتباری داشـتند؛ و نیز موجبات آشفتگی همسر خود را فراهم آورد، چون به خانه‌هایی سر می‌زد که وضع درسـتی نداشـتند. و همسـرش هم زن بسـیار تنبلی بود و شخصاً از او پول می‌گرفت، و اوضاعش چنان دشوار شد که هر روز انتظار داشت به زندان بیفتد. در این اوضاع ترس از تباه شـدن شـهرت پیشـینش او را پریشـان کرد و قلبش را شکسـت، چنان که مدت‌ها در خانه ماند و از غصه و شـرم دق کرد و مُرد.(۶۴)

وقتی به منابع آن عصر رجوع می کنیم و می‌بینیم که وضع زندان‌ها خصوصاً برای کسانی که رگ‌وریشه‌ی اشرافی نداشتند به چه صورت بوده است، احتمالاً درمی‌یابیم که این دق کردن عجیب هم نباید باشد. آقای کوارد مطمئناً می‌دانست که وضع در بدنام‌ترین زندان‌ها به چه صورت است؛ زندان‌هایی مانند فلیت و مارشالسی که هرازچندی رسوایی‌شان به پارلمان یا مطبوعات مردمی می کشید، و صفحات این نشریات پُر می‌شد از داستان‌های بدهکاران در غل‌وزنجیر، «که آغشته به کثافت بودند و جانوران موذی از سروروی‌شان بالا می‌رفتند و بی‌آن‌که کسی رحمی بر ایشان بیاورد از گرسنگی و تب تیفوس رنج می کشیدند تا بمیرند»، در همین حال اشراف هرزه در سمت ازمابهتران همان زندان‌ها زندگی مرفهی را می گذراندند و آرایشگران و روسپیان به آن‌ها سر می‌زدند.(۶۵)

به این ترتیب جرم‌انگاری بدهی در حکم جرم‌انگاری اساس جامعه‌ی انسانی بود. اصلاً اغراق نیست که بگوییم در جوامع کوچک همه معمولاً هم قرض‌دهنده بودند و هم مقروض. کافی است تصور کنیم چه اضطراب و وسوسه‌ای می‌توانست در این جوامع وجود داشته باشد وقتی روشن شد که با طرحی نسبتاً هوشمندانه، با قدری فریب‌کاری و احتمالاً با مقداری پرداخت رشوه‌ی حساب‌شده، می‌توانستید ترتیبی دهید که تقریباً هر کسی را که از او متنفرید به زندان بیندازید یا حتی دار بزنید؛ و این جوامع گرچه بر عشق بنا شده بودند، در واقع دقیقاً به دلیل این که بر عشق بنا شده بودند، همواره مملو از نفرت، رقابت و هیجان هم بودند. مشکل ریچارد بنت با مارگارت شارپلس واقعاً چه بود؟ هیچ‌وقت نمی‌توانیم داستان پشت این برخورد را بدانیم، اما می‌توانیم شرط برنده‌ای ببندیم که یک چیز حتماً بوده است. تأثیرات همبستگی جمعی حتماً از میان رفته بودند. در دسترس بودن ناگهانی خشونت حقیقتاً تهدید می کرد که آن‌چه را پیش از این اساس مردم‌آمیزی بود به جنگ همه علیه همه تبدیل می کند.(۶۶) به این ترتیب تعجب‌برانگیز نیست که در قرن هجدهم همان مفهوم اعتبار شخصی بدنام شد، و وام‌دهنده و وام‌گیرنده هر دو به‌یکسان مشکوک شمرده شدند.(۶۷) استفاده از سکه ــ دست کم

در میان کسانی که به آن دسترسی داشتند ـ فی‌نفسه امری اخلاقی جلوه کرد.

■■■■■

فهم همه‌ی این معانی به ما امکان می‌دهد که برخی نویسندگان اروپایی را که در فصول پیشین به آن‌ها پرداختیم در پرتویی کاملاً تازه ببینیم. ستایش‌نامه‌ی پانورگی [شخصیت داستانی رابله] برای بدهی را باز در نظر آورید: معلوم می‌شود که مزاح حقیقی در آن متن این نبود که بدهی پیوندهای جوامع را پدید می‌آورد (هر دهقان انگلیسی یا فرانسوی در آن روزگار چنین می‌پنداشت)، یا این نیست که فقط بدهی است که جوامع را کنار هم نگه داشته است؛ این حرف به منزله‌ی بیان احساسات از زبان محقق ثروتمندی است که مجرمی دیرینه است؛ یعنی به منزله‌ی این است که اخلاقیات عمومی را همچون آیینه‌ای روی دست بگیری که بتوانی همان طبقات فرادستی را مسخره کنی که این اخلاقیات را رد می‌کنند.

یا آدام اسمیت را در نظر آورید:

> از سر مرحمت قصاب، آبجوساز یا نانوا نیست که توقع داریم شام داشته باشیم، بلکه از آن‌روست که ایشان منفعت خویش را در نظر می‌گیرند. ما خود را در معرض انسان‌دوستی آن‌ها نمی‌گذاریم، بلکه مخاطب خوددوستی آن‌ها هستیم، و هیچ‌گاه راجع‌به نیازهای خود با آن‌ها حرف نمی‌زنیم، بلکه راجع‌به مزایای آن‌ها صحبت می‌کنیم.(۶۸)

غریب این است که وقتی اسمیت می‌نوشت، این حرف‌ها حقیقت نداشتند.(۶۹) در آن زمان هنوز اکثر مغازه‌داران انگلیسی بیش‌تر کاسبی خود را بر پایه‌ی اعتبار می‌گرداندند، یعنی این‌که مشتریان همواره رهین مرحمت‌شان بودند. ممکن نبود که اسمیت از این‌ها خبر نداشته باشد. برعکس، اسمیت در کار ترسیم تصویری آرمان‌شهری است. او می‌خواهد جهانی را تصور کند که در آن همه از پول نقد استفاده می‌کنند، تا حدی به این دلیل که با عقیده‌ی طبقه‌ی متوسطِ در حال ظهور موافق است که

اگـر همـگان واقعـاً بـه همین شـکل رفتار کننـد و از ابهـام و گرفتاری‌های جاری که بالقوه فسادآمیز هستند پرهیز کنند، جهان می‌تواند جای بهتری باشد. ما همگی باید پول بپردازیم، بگوییم «لطفاً» و «ممنون از شما» و از مغازه بیرون برویم. علاوه‌براین، اسمیت از این تصویر آرمان‌شهری استفاده می‌کنـد تـا نکتـه‌ی مهم‌تری را برسـاند: این‌که اصلاً هیچ عیبـی ندارد اگر حتی همه‌ی کاسبی‌ها مانند شرکت‌های بزرگ تجاری اداره شوند و فقط به سود شخصی نظر داشته باشند. حتی «خودخواهی و درنده‌خویی طبیعی» ثروتمنـدان، بـا همه‌ی «امیال بیهوده و سیری‌ناپذیرشـان» باز هم از رهگذر منطق دست پنهانی بازار به نفع همگان تمام خواهد شد.(۷۰)

به عبارت دیگر اسمیت صرفاً نقش اعتبار مشتری را در روزگار خویش در نظر گرفت، درست همان کاری که در شرحش از خاستگاه پول کرده بـود.(۷۱) ایـن کار بـه او امکان داد که نقش نیک‌خواهی و بدخواهی را در روابط اقتصادی نادیده بگیرد؛ هر دو منش‌های مربوط به هم‌یاری هستند که پایه‌های ضروری آن‌چه را ممکن است شبیه بازار آزاد باشد شکل می‌دهند (یعنـی چیـزی کـه صرفـاً توسـط دولت ایجاد نشـده و توسـط دولت حفظ نمی‌شـود)، و خشـونت و کین‌توزی محضی را که به‌واقع در جریان خلق بازارهای رقابتی مبتنی بر سود شخصی دخیل بودند که او به عنوان الگو از آن‌ها استفاده می‌کرد.

نیچه به نوبه‌ی خود مقدمات اسمیت را پذیرفته بود که زندگی مبادله است، اما همه‌ی چیزهایی را که اسمیت ترجیح می‌داد راجع‌به آن‌ها حرف نزند (زجر، قتل، مثله کردن) افشا می‌کرد. حال که فقط قدری از زمینه‌ی اجتماعـی را دیده‌ایـم، دیگـر دشـوار اسـت که توصیف‌های تـا پیش از این گیج‌کننده‌ی نیچه از شکارچیان و گله‌داران باستان را بخوانیم که حساب بدهی‌هـای همدیگـر را داشـتند و از هـم چشـم و انگشـت به‌عـوض طلب می‌کردنـد، و فـوراً بـه یاد جلادِ کازیمیر نیفتیم که واقعاً صورت‌حسـابی از چشـم‌های درآورده و انگشـت‌های بریده برای اربابش فرستاد. در حقیقت چیزی که نیچه توصیف می‌کند رخدادهایی اسـت که جهانی را سـاخت که در آن کشـیش‌زادگان طبقه‌ی متوسـط مرفهی مانند خود او می‌توانستند

فرض کنند که همه‌ی زندگی آدمی مبتنی بر مبادلات حساب‌شده بر محور سود شخصی است.

قسمت سوم:

پولِ اعتباری غیرشخصی

یکی از دلایلی که باعث شد بسیار طول بکشد تا مورخان به نظام اعتباری مردمی پیچیده در عصر تودور و استوارت در انگلستان توجه کنند این است که متفکران آن زمان از پول با زبانی انتزاعی سخن گفته‌اند و به‌ندرت به آن اشاره کرده‌اند. طبقه‌ی تحصیل کرده فوراً «پول» را به معنای طلا و نقره می‌گرفتند. اکثرشان چنان می‌نوشتند انگار می‌توان بدیهی دانست که طلا و نقره همواره در بین همه‌ی ملل تاریخ به عنوان پول استفاده شده‌اند، و همیشه هم چنین خواهد ماند.

این فقط برخلاف ارسطو نبود؛ در تضاد آشکار با کشفیات اروپاییان همان زمان هم بود، که پول صدفی، پول مُهره‌ای، پول پَری، پول نمکی و اقسام بی‌پایانی از سایر وجوه رایج را هر جا که رفتند یافتند.(۷۲) و با وجود این همه‌ی این‌ها فقط باعث شد که اندیشمندان اقتصادی باز راه خود را بروند. برخی به کیمیا متوسل شدند که بگویند وضعیت پولی طلا و نقره پایه‌ای طبیعی دارد: طلا (که از خورشید بهره داشت) و نقره (که از ماه بهره داشت) شکل‌های سرمدی کامل‌شده‌ی فلز بودند که همه‌ی اقسام فلزات کم‌ارزش‌تر میل به تکامل یافتن به سوی آن‌ها را داشتند.(۷۳) بااین‌حال اکثراً فکر نمی‌کردند که نیازی به این توضیحات باشد؛ بدیهی بود که فلزات قیمتی ارزش ذاتی دارند. در نتیجه وقتی مشاوران سلطنتی یا رساله‌نویسان لندنی راجع‌به مسائل اقتصادی بحث می‌کردند، مسائل موردبحث‌شان همیشه یکسان بود: چه‌طور می‌توانیم جلوِ خروج شمش از کشور را بگیریم؟ برای حل مشکل عاجزکننده‌ی کمبود سکه چه می‌توانیم

بکنیم؟ برای اکثرشان این سؤال که «چگونه می‌توانیم همچنان به نظام اعتباری محلی اعتماد کنیم؟» اصلاً موضوعیت نمی‌یافت.

این امر در بریتانیا بیش از اروپای قاره‌ای حاد بود؛ چون در بریتانیا هنوز «ارزش‌کاهی» و «ارزش‌افزایی» پول گزینه‌ای معمول بود. در بریتانیا بعد از تلاش مصیبت‌بار برای کاستن از ارزش پول در دوران خاندان تودور، چنین اقداماتی کنار گذاشته شد. زان پس کاستن از ارزش پول تبدیل به مقوله‌ای اخلاقی شد. برای حکومت صراحتاً نادرست شمرده می‌شد که فلزات بی‌قیمت را با فلزات قیمتی مخلوط کند و سکه بزند. تکه‌برداری از سکه نیز، که در انگلستان کاری تقریباً همه‌گیر بود و می‌توان آن را نوعی ارزش‌کاهی مردمی دانست، کمابیش، و تا حدی کم‌تر، مشمول همین حکم می‌شد، زیرا مستلزم این بود که قدری از نقره را از اطراف سکه می‌تراشیدند و دوباره قالبش می‌زدند تا مثل اندازه‌ی اصلی‌اش به نظر بیاید.

علاوه‌براین، شکل‌های تازه‌ی پول مجازی که رفته‌رفته در عصر جدید به ظهور رسیدند قویاً ریشه در همین فرضیات داشتند. این مسئله‌ای تعیین‌کننده است، چون کمک می‌کند چیزی را توضیح دهیم که بدون لحاظ کردن این نکته ممکن است تناقضی غریب به چشم بیاید: چه‌طور این عصر مادی‌گرایی بی‌رحم که در آن مفهوم پول به مثابه‌ی قرارداد اجتماعی قاطعانه رد می‌شد، درعین‌حال شاهد ظهور پول کاغذی در کنار مجموعه‌ی بزرگی از شکل‌های گوناگون انتزاعات مالی بود که شاخصه‌ی سرمایه‌داری نوین شده‌اند؟ در حقیقت بیش‌تر این‌ها ــ چک، اوراق قرضه، سهام، مستمری ــ ریشه در جهان متافیزیکی قرون وسطی داشتند. با وجود این در عصر جدید به نحوی بی‌سابقه شکوفا شدند.

بااین‌حال، اگر به تاریخ واقعی بنگریم به‌سرعت روشن می‌شود که همه‌ی این شکل‌های جدید پول به‌هیچ‌وجه این فرض را نقض نمی‌کنند که پول بر ارزش «ذاتی» طلا و نقره مبتنی است. ظاهراً اتفاقی که افتاده این است که با برداشته شدن اعتبار از روی روابط مبتنی بر اعتماد میان افراد (اعم از بازرگانان یا روستاییان)، روشن شده است که در واقع می‌توان به صرف گفتن این‌که پولی وجود دارد پولی هم تولید کرد؛ اما وقتی این کار

در جهـان نااخلاقـی رقابـت بازار انجام می‌شـد، به‌ناچار بـه انواع بازی‌های فریب و اطمینان می‌انجامید؛ بازی‌هایی که نگهبانان این نظام را پیوسته به وحشت می‌انداخت و وادارشان می‌کرد به دنبال راه‌های جدید قفل کردن ارزش شکل‌های گوناگون پول کاغذی به طلا و نقره باشند.

ایـن داسـتانی اسـت کـه معمـولاً راجع‌بـه «خاسـتگاه‌های بانکداری مدرن» گفته می‌شـود. از نظرگاه ما، این داسـتان نشـان می‌دهد که جنگ، شـمش و ایـن ابزارهـای اعتبـاری جدید چـه ارتباط نزدیکی با هم داشـتند. کافی است فقط مسیرهایی را که طی نشدند در نظر آوریم. مثلاً هیچ دلیل ذاتـی‌ای وجـود نداشـت که حواله‌های مکتوب را نتوان ظهرنویسـی کرد و به طرف سـوم داد تا از این طریق به طور کلی قابل‌انتقال شـوند ــ و به این ترتیب تبدیل به نوعی پول کاغذی شوند. این همان راهی است که در ابتدا باعـث پدیـد آمـدن پول کاغذی در چین شـد. در اروپای قرون وسـطی در دوره‌هایی حرکت‌هایی به این سـمت انجام می‌شـد، اما به دلایل گوناگون در این مسیر چندان پیش نرفتند.(۷۴) بانکداران در عوض با صدور اعتبار دفتری بیش از پول نقدی که در صندوق ذخیره‌شان داشتند می‌توانستند پول خلق کنند. این را همان جوهر بانکداری مدرن دانسـته‌اند، و امری اسـت که می‌تواند به گردش اوراق بانک‌های خصوصی منجر شود.(۷۵) در این جهت نیز، خصوصاً در ایتالیا، کارهایی انجام شـد، اما این طرح خطیر بود چون همیشه این خطر وجود داشت که سپرده‌گذاران در بانک‌ها وحشت کننـد و پول‌شـان را بیـرون بکشـند، و اکثـر حکومت‌هـای قرون‌وسـطایی بانکدارانـی را کـه نمی‌توانسـتند در چنیـن مـواردی ضرر سـپرده‌گذاران را جبران کنند به‌شدت مجازات می‌کردند: چنان که مورد فرانچس کاستلو گواهـی می‌دهـد کـه او را در سـال ۱۳۶۰ جلوِ بانک خودش در بارسـلون دار زدند.(۷۶)

از آن‌جـا کـه بانکداران در عمل مهار دولت‌های قرون‌وسـطایی را در دست داشتند، فهمیدند که راه امن‌تر و مطمئن‌تر این است که منابع مالی خود دولت را دسـت‌کاری کنند. تاریخ ابزارهای مالی جدید و خاسـتگاه غایی پول کاغذی در حقیقت با صدور اوراق مالی شـهری آغاز شـد؛ کاری که

دولت ونیز در قرن دوازدهم میلادی، زمانی که به کسب درآمد سریع برای مقاصد نظامی احتیاج داشت، آغاز کرد. به این ترتیب که از شهروندان مالیات‌دهنده‌ی خود وام اجباری گرفت و به ایشان وعده‌ی پنج درصد سود سالیانه داد و اجازه داد که «اوراق» یا قراردادهای این وام‌ها را معامله کنند. به این ترتیب بازاری برای بدهی‌های دولتی پدید آمد. ونیزی‌ها در خصوص پرداخت سود بسیار باریک‌بین بودند، اما چون این اوراق هیچ تاریخ سررسیدی نداشتند، ارزش‌شان در بازار عمدتاً بر اثر بخت‌یاری‌های نظامی و سیاسی شهر افزایش می‌یافت، و در نتیجه در این دوره‌ها به این گمان دامن می‌زد که ممکن است به‌زودی نقد شوند. در دولت‌شهرهای دیگر ایتالیا و نواحی بازرگانی شمال اروپا نیز رویه‌های مشابهی در پیش گرفتند: ولایات متحد هلند هزینه‌ی جنگ‌های استقلال طولانی (۱۶۸۴ ـ ۱۵۶۸) خود علیه امپراتوری هاپسبورگ را با مجموعه‌ای از وام‌های اجباری تأمین کردند، گرچه آن‌ها اوراق اختیاری فراوانی نیز صادر کردند.(۷۷)

این که مالیات‌دهندگان را مجبور به دادن وام کنند به یک معنا صرفاً یعنی از آن‌ها بخواهند که مالیات‌شان را زودتر بدهند؛ اما وقتی دولت ونیز ابتدا پذیرفت که به این وام‌ها سود بپردازد ــ و به لحاظ قانونی این باز هم نوعی جریمه‌ی دیرکرد بود (همان «interesse») ــ علی‌الاصول داشت خودش را برای این‌که پول شهروندان را فوراً برنمی‌گرداند جریمه می‌کرد. به‌سادگی می‌توان دید که این کار چگونه انواع مسائل قانونی و اخلاقی را در رابطه‌ی میان مردم و حکومت پدید می‌آورد. در نهایت طبقات بازرگانِ جمهوری‌های تجاری که در ارائه‌ی این شکل‌های مالی پیش‌گام بودند به جایی رسیدند که دیدند بیش از آن‌که بدهکار دولت باشند مالکش شده‌اند. فقط بازرگانان هم نبودند: به سال ۱۶۵۰ که می‌رسیم، اکثر خانوارهای هلندی دست‌کم بخشی از بدهی دولت را در اختیار داشتند.(۷۸) بااین‌حال تناقض حقیقی فقط وقتی رخ می‌دهد که شروع به «پولی کردن» این بدهی می‌کنند؛ یعنی فرض می‌کنند که حکومت به وعده‌ی پرداخت بدهی‌های خود عمل خواهد کرد و اجازه می‌دهد این اوراق بدهی همانند وجه رایج به جریان بیفتند.

درحالی که در همان قرن شانزدهم هم بازرگانان از حواله برای صاف کردن بدهی‌های‌شان استفاده می‌کردند، این حواله‌های بدهی دولتی ـ اوراق تضمینی، اوراق بهره و اوراق مستمری حکومتی ـ بودند که پول اعتباری عصر جدید را شکل دادند. برای یافتن منشأ حقیقی «انقلاب قیمت‌ها» که شهرنشینان و روستاییان مستقل را منکوب کرد و راهی باز کرد که اکثر آن‌ها کارگر مزدی کسانی شوند که به شکل‌های بالاتر اعتبار دسترسی داشتند، باید به همین جا نظر کنیم. حتی در شهر سویل اسپانیا، یعنی اولین جایی در دنیای قدیم که ناوگان حامل گنجینه‌های دنیای جدید پهلو می‌گرفت، شمش باز هم در معاملات روزمره استفاده‌ای نداشت. بیش‌تر این فلزات قیمتی را مستقیماً به خزانه‌های بانکداران جنوآ می‌بردند که در همان بندر دایر بودند و این گنجینه‌ها را برای حمل به شرق آماده می‌کردند. اما این خزانه در طی این روند تبدیل به پایه‌ای برای چارچوب اعتبار پیچیده‌ای شد که در آن ارزش شمش موجود در این خزانه به امپراتور وام داده می‌شد تا هزینه‌های عملیات نظامی خود را تأمین کند و او هم در عوض اوراقی به وام‌دهندگان می‌داد دال بر این که حامل این اوراق مستحق دریافت سود مستمری از حکومت است. این اوراق را می‌شد همانند پول مبادله کرد. بانکداران با این ابزار می‌توانستند تقریباً به طور بی‌پایانی ارزش طلا و نقره‌ای را که در دست داشتند چند برابر کنند. نقداً در دهه‌ی ۱۵۷۰، در جاهایی در نزدیکی سویل، مانند مدینا دل کامپو، اخباری از بازارهایی می‌شنویم که تبدیل به «کارخانه‌های موردوثوق صدور اوراق» شده‌اند و مبادلات در این بازارها صرفاً با کاغذ انجام می‌شود.(۷۹) چون هیچ‌وقت کاملاً مشخص نبود که دولت اسپانیا واقعاً بدهی‌اش را خواهد پرداخت یا نه و معلوم نبود که اگر بپردازد بازپرداختش چه‌قدر منظم خواهد بود. این اوراق رفته‌رفته با نرخی تنزیلی ـ خصوصاً وقتی به شکل اوراق بهره بودند ـ در باقی اروپا نیز دست‌به‌دست شدند و تورمی پایدار پدید آوردند.(۸۰)

از وقتی که در سال ۱۶۹۴ بانک انگلستان پدید آمد، دیگر می‌توانیم از پول کاغذی حقیقی سخن بگوییم، چون اوراق این بانک دیگر به‌هیچ‌وجه

اوراق تضمینی به شـمار نمی‌رفتند. این اوراق نیز مانند همه‌ی اوراق مشـابه ریشـه در بدهی‌های جنگی شـاه داشـتند. به‌کفایت بر این موضوع تأکید شده است. این واقعیت که پول بدهی شاه به بقیه نبود، بلکه بدهی‌ای بود که شـاه آن را در اختیار داشـت آن را تبدیل به چیزی کرد که بسـیار با قبل متفـاوت بـود. این پـول حال از جنبه‌های گوناگون تبدیل به تصویر آیینه‌ای پول قدیم شده بود.

خوانـنـده بـه یـاد می‌آورد که بانک انگلسـتان زمانی تأسـیس شـد که ائتلافی از چهل بازرگان اهل لندن و ادینبورگ ــ که در آن زمان بزرگ‌ترین وام‌دهنـدگان بـه پادشـاه بودنـد ــ به شـاه ویلیام سـوم پیشـنهاد وامی به مبلغ ۱٫۲میلیـون پونـد کردنـد تـا به تأمیـن هزینه‌ی جنگ او علیه فرانسـه کمک کننـد. بـه این منظور همچنین شـاه را متقاعد کردند کـه در عوض به آن‌ها اجازه دهد شـرکتی درسـت کنند که انحصار صدور اوراق بانکی را داشـته باشد؛ اوراقی که در واقع برگه‌های تضمینی در ازای پولی به شمار می‌رفتند که شـاه به ایشـان بدهکار بود. این نخسـتین بانک ملی مسـتقل بود؛ اوراق مذکور به‌زودی تبدیل به نخستین پول کاغذی ملی اروپایی شدند. با وجود این، بحث بزرگ آن روزگار بحث در خصوص ماهیت پول یا بحث راجع‌به پـول کاغـذی نبـود بلکه بحـث راجع‌به پول فلزی بود. دهـه‌ی ۱۶۹۰ زمانی بحرانی برای ضرب سکه در بریتانیا بود. قیمت نقره چنان بالا رفته بود که سکه‌های جدید بریتانیا در واقع ارزش کم‌تری از محتوای نقره‌شان داشتند کـه نتایجـش هـم قابل‌پیش‌بینـی بـود (در آن زمان ضراب‌خانه‌ی سـلطنتی سکه‌ها را به شکل آشنای امروزی «دور دندانه‌ای» ضرب می‌کرد که نشود آن را دوربُر کرد). سـکه‌های نقره‌ی کامل از میان رفتند؛ همه‌ی سـکه‌های قدیمـی کـه در گردش مانده بودند سـکه‌های قدیمیِ دوربُرشـده بودند، و همان‌هـا نیـز هـر روز کم‌تر می‌شـدند. لازم بود اقدامی انجام شـود. جنگِ رساله‌ها به پا شد، و در ۱۶۹۵، یک سال پس از تأسیس بانک انگلستان، به اوج رسید. رساله‌ی چارلز داوِننت راجع‌به اعتبار، که پیش از این به آن ارجاع دادم، در واقع بخشـی از همین جنگ به واسـطه‌ی رسـاله‌ها بود: پیشنهاد او این بود که بریتانیا به پول خالص اعتبار مبتنی به پشـتوانه‌ی اعتماد عمومی

روی آورد؛ پیشنهادی که نادیده گرفته شد. خزانه می‌خواست سکه‌هایی را از نو ضرب کند که ۲۰ تا ۲۵ درصد وزن کم‌تری داشته باشند تا قیمت نقره‌ی آن‌ها را زیر قیمت بازار نگه دارد. بسیاری که از پیشنهاد خزانه‌داری حمایت می‌کردند موضع صریح کارتالیستی گرفته بودند، و اصرار داشتند که نقره هیچ ارزش ذاتی‌ای ندارد و پول صرفاً معیاری برای اندازه‌گیری است که دولت آن را وضع می‌کند.(۸۱) اما کسی که فاتح بحث شد کسی نبود جز جان لاک، فیلسوف لیبرال، که در آن زمان مشاور سر آیزاک نیوتن، کفیل وقت ضراب‌خانه‌ی سلطنتی، بود. لاک اصرار داشت اگر روی قطعه‌ی کوچکی نقره نقش «شلینگ» بزنیم ارزشش بیش‌تر نخواهد شد، همان‌طور که اگر اعلام کنیم هر فوت [به جای دو اینچ] پانزده اینچ است آدم‌های کوتوله بلندقد نمی‌شوند. طلا و نقره ارزشی دارند که همه‌ی ساکنان زمین تصدیقش می‌کنند؛ نقشی که حکومت بر سکه می‌زند صرفاً وزن و خلوص سکه را تصدیق می‌کند ــ به این ترتیب در کلماتی که خشم در آن‌ها موج می‌زد افزود ــ این که حکومت‌ها برای منافع خودشان وزن نقره‌ی سکه را کم کنند همان اندازه عملی مجرمانه است که کار کسانی که سکه را دوربُر می‌کنند:

> کاربرد و هدف ضراب‌خانه‌ی دولتی فقط این است که از کیفیت نقره‌ای که به مردم وعده داده محافظت و آن را تصدیق کند: و لطمه‌ای که در این‌جا به اعتماد عمومی وارد می‌شود این است که در قیاس با دوربُری سکه که دزدی محسوب می‌شود، ضرب سکه‌ی نادرست خیانت است که از آن بالاتر است.(۸۲)

به این ترتیب لاک استدلال می‌کرد که باید سکه‌ها را جمع کرد و از نو با همان ارزشی که قبلاً داشتند ضرب‌شان کرد.

این کار انجام شد، و نتایجش مصیبت‌بار بود. در سال‌هایی که در پی این اقدام آمدند، تقریباً هیچ سکه‌ای در گردش نماند؛ قیمت‌ها و دستمزدها فروپاشیدند؛ سال‌های گرسنگی بود و ناآرامی. فقط ثروتمندان در امان بودند، چون می‌توانستند از مزایای پول اعتباری جدید بهره ببرند

و بدهی‌های شاه را به شکل اوراق بانکی دادوستد کنند. در ابتدا ارزش این اسکناس‌ها هم قدری افزایش یافت اما نهایتاً همین که با فلزات قیمتی قابل‌بازخرید شدند، قیمت‌شان تثبیت شد. وضع بقیه فقط وقتی بهتر شد که پول کاغذی و در نهایت سکه‌های باارزش کوچک به طور گسترده‌ای در دسترس قرار گرفتند. اصلاحات از بالا به پایین جریان یافت و بسیار به‌کُندی هم جریان یافت، اما به‌هرحال پیش رفت، و به‌تدریج جهانی خلق شد که حتی معاملات معمول روزانه با قصاب و نانوا هم، به نحو مؤدبانه و غیرشخصی، با سکه‌های خُرد انجام می‌شد، و به این ترتیب این امکان فراهم شد که خود زندگی روزمره را موضوع محاسبات مبتنی بر سود شخصی ببینیم.

فهم این که چرا لاک چنین موضعی اتخاذ کرد آسان است. او مادی‌گرایی علمی بود. از نظر او «اعتماد» به دولت ــ چنان که در نقل‌قول پیشین آمد ــ به معنای این نبود که شهروندان باور داشته باشند که دولت به قولش عمل خواهد کرد، بلکه صرفاً به این معنا بود که باور داشته باشند دولت به آن‌ها دروغ نمی‌گوید؛ یعنی باور داشته باشند که دولت هم مثل دانشمندی خوب اطلاعات درست در اختیارشان می‌گذارد. لاک می‌خواست رفتار انسان‌ها را مبتنی بر قوانین طبیعی بداند ــ مانند همان قوانین طبیعت که نیوتن اخیراً توصیف کرده بود؛ قوانینی که از هر قانون صرفاً حکومتی‌ای بالاتر بودند. مسئله‌ی واقعی این است که چرا دولت بریتانیا با او موافقت کرد و قاطعانه و به‌رغم همه‌ی پیامدهای فاجعه‌بارش به این موضع چسبید. در واقع دولت بریتانیا اندکی پس از آن (در سال ۱۷۱۷) پشتوانه‌ی طلا را برای پول پذیرفت و آن را به همراه این تلقی که پول همان طلا و نقره است، تا آخرین روزهای امپراتوری بریتانیا حفظ کرد.

در حقیقت مادی‌گرایی لاک نیز قبول عام یافت؛ حتی به اسم رمز آن عصر تبدیل شد.(۸۳) گرچه عمدتاً تکیه بر طلا و نقره ظاهراً تنها مانع در برابر بروز مخاطراتی بود که از شکل‌های جدید پول اعتباری بروز می‌کرد؛ پول‌هایی که به‌سرعت حجم‌شان چند برابر می‌شد ــ خصوصاً وقتی بانک‌های معمولی هم اجازه‌ی خلق پول می‌یافتند. به‌زودی معلوم

شد مبادلات اوراق بهادار، اگر لنگرهای قانونی و محدودیت‌های اجتماعی مانع‌شان نشوند، می‌توانند نتایجی جنون‌آفرین به بار آورند. جمهوری هلند که در پدید آوردن بازار اوراق بهادار جلودار بود در ماجرای «شیدایی لاله» در سال ۱۶۳۷ این را تجربه کرد ــ نخستین مورد از چیزی که بعداً به «حباب» بازارهای اوراق بهادار موسوم شد که در آن ابتدا سقف قیمت‌های آینده توسط سرمایه‌گذاران پیشنهاد می‌شود و سپس پایین می‌آید. در دهه‌ی ۱۶۹۰ مجموعه‌ای از این حباب‌ها به بازار سهام لندن ضربه زد، تقریباً همه‌ی این موارد حول یک شرکت سهامی نوپدید، که به تقلید از کمپانی هند شرقی ساخته شده بود و چشم‌انداز اقدامات استعماری مشابهی داشت، شکل گرفتند. حباب مشهور دریای جنوب در ۱۷۲۰ را فقط باید اوج این دنباله‌ی حباب‌ها دانست؛ در این بحران شرکت بازرگانی جدیدی که امتیاز انحصاری بازرگانی با مستعمرات اسپانیا را گرفته بود بخش بزرگی از بدهی‌های ملی بریتانیا را خرید و قیمت سهامش در مدت کوتاهی سر به فلک کشید و سپس به وضع فضاحت‌باری سقوط کرد. به دنبال سقوط این شرکت، سال بعد «بانک سلطنتی فرانسه»، متعلق به جان لاو، سقوط کرد؛ این بانک مشهور که تجربه‌ی دیگری در تأسیس بانک مرکزی به شمار می‌رفت رشد سریعی کرده بود، به طوری که طی چند سال تمامی شرکت‌های مستعمراتی فرانسه و بخش عمده‌ی بدهی سلطنتی فرانسه را جذب کرد و پول کاغذی خود را منتشر کرد، تا این‌که در سال ۱۷۲۱ سقوط کرد و مدیرعاملش جانش را برداشت و گریخت. از پی هر کدام از این موارد قوانینی وضع شد: در بریتانیا قوانینی وضع شد که تأسیس شرکت سهامی‌های جدید را منع می‌کرد (جز شرکت‌هایی که برای ساخت جاده‌ها و آبراه‌ها تشکیل می‌شدند) و در فرانسه قوانینی وضع شد که پول کاغذی مبتنی بر بدهی حکومتی را کلاً حذف می‌کرد.

پس اصلاً تعجبی ندارد که اقتصاد نیوتنی (اگر بتوانیم چنین نامی بر آن بنهیم) تقریباً قبول عام یافت؛ اقتصادی مبتنی بر این فرض که نمی‌توان به‌سادگی پول خلق کرد یا حتی نمی‌توان واقعاً پول را دست‌کاری کرد. همه به این نتیجه رسیدند که باید مبنای مادی مستحکمی برای پول وجود

داشته باشد، در غیر این صورت کار کل نظام اقتصادی به جنون می کشد. در حقیقت اقتصاددانان قرن‌ها بر سر این بحث می کردند که چنین مبنایی چه می‌تواند باشد (آیا حقیقتاً طلاست؟ یا زمین یا کار انسان است، یا فایده و مطلوبیت کالاها به طور عام؟) اما تقریباً هیچ کس به دیدگاه‌های ارسطویی برنگشت.

▮▮▮▮▮

راه دیگر دیدن ماجرا می‌تواند این باشد که بگوییم عصر جدید به نحوی فزاینده از ماهیت سیاسی پول ناراضی می‌شد. سیاست اصولاً هنر ترغیب کردن است؛ امر سیاسی آن بُعد از زندگی اجتماعی است که در آن اگر شماری کافی از مردم به اموری باور بیاورند، آن امور نیز واقعاً حقیقت می‌یابند. مشکل این است که برای این‌که این بازی را درست بازی کنیم، هیچ‌وقت نباید این فرض را بپذیریم: ممکن است این درست باشد که اگر من بتوانم همه‌ی مردم جهان را متقاعد کنم که پادشاه فرانسه هستم، واقعاً هم پادشاه فرانسه خواهم شد؛ اما اگر قرار باشد بپذیرم که هیچ مبنای دیگری برای این امر وجود ندارد، آن وقت دیگر این کار عملی نخواهد بود. به این معنا سیاست بسیار شبیه جادوست؛ این هم دلیل دیگری است بر این‌که همه‌جا گرد سیاست و جادو را هاله‌ای از فریب گرفته است. این بدبینی در آن دوران بسیار به چشم می‌آمد. در سال ۱۷۱۱ جوزف اَدیسنِ هزل‌پرداز رساله‌ی تخیلی کوتاهی راجع‌به اتکای بانک انگلستان ــ و در نتیجه نظام مالی بریتانیا ــ بر اعتماد عمومی به ثبات سیاسی سلطنت تصنیف کرد (در این قطعه «قانون جانشینی»، مصوب ۱۷۰۱، قانونی بود که جانشینی را در خاندان سلطنتی تضمین می کرد و اسفنج نماد قصور و نکول است). نویسنده می گوید که در رؤیا

دیدم که قرضه‌ی دولتی روی تخت سلطنتی‌اش در تالار شرکت گروسر نشسته است، «منشور کبیر» بالای سرش است و قانون جانشینی روبه‌رویش گشوده است. به هر چیزی که دست می‌زد طلا می‌شد. پشت صندلی این ملکه

کیسه‌هایی پُر از سکه بود که تا سقف روی هم چیده بودند. در سمت راستش دری باز بود. مدعی [سلطنت] به‌شتاب از در به درون آمد، در یک دستش اسفنجی بود و در دست دیگر شمشیری که رو به قانون جانشینی تکانش می‌داد. ملکه‌ی زیبا از حال رفت و رنگش پرید. طلسمی که با آن همه‌چیز اطرافش را به گنجی بدل می‌کرد شکست. کیسه‌های پول مثل بادکنک‌های سوزن‌خورده ترکیدند. توده‌های طلا تبدیل به انبوه جُل‌پاره و تلّی از هیزم شدند.(۸۴)

اگر به شاه معتقد نباشید، پولش هم با او از میان می‌رود.

به این ترتیب در تخیل عمومی در این دوران شاهان، جادوگران، بازارها و کیمیاگران همه به هم آمیخته بودند، و از همین روست که در انگلستان هنوز از «کیمیا»ی بازار یا از «جادوگران مالی» حرف می‌زنیم. گوته در فاوست (۱۸۰۸) قهرمانش را می‌فرستد که به صفت کیمیاگری و جادوگری‌اش با امپراتور روم مقدس دیدار کند. امپراتور زیر بار بدهی‌های بی‌شماری که برای پرداخت هزینه‌های گزاف خوش‌گذرانی دربارش بالا آورده است دست‌وپا می‌زند. فاوست و دستیارش، مفیستوفلس، امپراتور را متقاعد می‌کنند که بدهی وام‌دهندگانش را با پول کاغذی بدهد. این کار همچون تردستی محض نمایانده می‌شود. فاوست می‌گوید: «شما انبوهی از طلا در اختیار دارید که جایی در خاک سرزمین‌تان پنهانش کرده‌اید. کافی است اوراقی منتشر کنید و به وام‌دهندگان‌تان در آن‌ها وعده دهید که بعداً این طلاها را به آن‌ها خواهید داد. چون هیچ‌کس نمی‌داند واقعاً چه‌قدر طلا دارید، هیچ محدودیتی هم برای وعده‌هایی که می‌توانید بدهید در کار نیست.»(۸۵)

این حرف‌های جادویی را در قرون وسطی اصلاً نمی‌شنوید.(۸۶) معلوم می‌شود که فقط در دورانی که صراحتاً مادی‌گرا باشد توانایی ساخت چیزها از طریق گفتن این که آن‌ها وجود دارند توانایی‌ای رسوا و حتی اهریمنی به نظر می‌آید. و مطمئن‌ترین نشانه برای این که وارد عصر مادی‌گرایی شده‌ایم دقیقاً همین واقعیت است که این امر به این صورت دیده می‌شود. نقداً ملاحظه کردیم که رابله در ابتدای این عصر به تعابیری

بازگشت شبیه آن‌چه پلوتارک بر ضد رباخواران روم باستان به کار می‌برد؛ پلوتارک می‌گوید: «بر آن فیلسوفان طبیعی می‌خندم که فکر می‌کنند از عدم چیزی نمی‌توان آفرید»، و در همان حال با کتاب و دفترشان ورمی‌روند تا پولی را طلب کنند که هیچ‌وقت واقعاً نداشته‌اند. پانورگی این را درست برعکس می‌کند: نه، با قرض کردن است که از هیچ چیزی پدید می‌آوری و خداگون می‌شوی.

اما سطور بعدی را هم ملاحظه کنید که منسوب به لُرد جوسیا چارلز استمپ، مدیر بانک انگلستان، است:

> نظام بانکی نوین از هیچ پول می‌سازد. این روند احتمالاً حیرت‌انگیزترین تردستی‌ای باشد که تاکنون ابداع شده است. اعتقاد بر این بوده است که بانکداری شرارت‌آمیز است و کاری است زاده‌ی معصیت. بانکداران مالکان جهان‌اند؛ جهان را از ایشان بازپس بگیرید اما بگذارید قدرت خلق اعتبار در دست‌شان بماند، پس به چرخش قلمی پول کافی پدید می‌آورند تا بتوانند آن را بازبخرند... اگر می‌خواهید برده‌ی بانکداران باقی بمانید، و هزینه‌ی برده شدن‌تان را هم خودتان بپردازید، بگذارید که به کار خلق پول ادامه دهند.(۸۷)

گرچه بسیار بعید است که لرد استمپ چنین چیزی گفته باشد، این قطعه به‌کرات نقل شده است؛ در واقع شاید پُربسامدترین قطعه‌ای که منتقدان بانکداری نوین نقل کرده‌اند. این قطعه جعلی است اما آشکارا هم‌دلی برمی‌انگیزد، چون حرف درستی می‌زند: بانکداران از عدم خلق می‌کنند. بانکداران فقط فریب‌کار و جادوگر نیستند. شیطان‌اند چون نقش خدا را بازی می‌کنند.

اما در این‌جا رسوایی بزرگ‌تری از تردستی در کار است. اگر اخلاق‌گرایان قرون‌وسطایی چنین ایرادی نگرفتند فقط به این دلیل نبود که با موجودات مابعدالطبیعی مشکلی نداشتند. این اخلاق‌گرایان مشکلی بس بنیادی‌تر با بازار داشتند: حرص. انگیزه‌های بازار را ذاتاً فاسد می‌انگاشتند. به محض این‌که حرص تأیید شود و سود بی‌حد را غایت فی‌نفسه کاملی

بدانیم، این عنصر سیاسی جادویی تبدیل به مشکلی جدی می‌شود، چون به این معناست که حتی عاملانی که واقعاً این نظام را پیش می‌برند ــ دلالان، کارگزاران بازار بورس، معامله‌گران ــ نیز وفاداری قابل‌اعتمادی به هیچ‌چیز، حتی به خود این نظام، نخواهند داشت.

هابز، که نخستین کسی بود که این نگرش به ماهیت انسانی را در قالب نظریه‌ی مشخصی در خصوص اجتماع بسط داد، به‌خوبی از معضل حرص آگاه بود. این معضل اساس فلسفه‌ی سیاسی او را شکل می‌داد. هابز می‌گفت که حتی اگر همه‌ی ما آن‌قدر عاقل باشیم که بفهمیم در بلندمدت به نفع ماست که در صلح و امنیت زندگی کنیم، منافع کوتاه‌مدت‌مان چنان هستند که کُشتن و غارت کردن سودآورترین کارهایی خواهند بود که می‌توانیم بکنیم، و فقط کافی است که عده‌ای تردیدهای‌شان را برای رسیدن به این منافع کنار بگذارند تا بدترین ناامنی‌ها و آشوب‌ها را بیافرینند. به همین دلیل بود که هابز فکر می‌کرد بازار فقط در ظل دولت مطلقه می‌تواند وجود داشته باشد؛ دولتی که وادارمان کند به وعده‌های‌مان عمل کنیم و حرمت اموال یکدیگر را نگه داریم. اما چه خواهد شد وقتی راجع‌به بازاری حرف می‌زنیم که در آن بدهی‌ها و تکالیف دولت خریدوفروش می‌شود؛ وقتی نتوانیم دیگر از انحصار زور دولتی بگوییم چون دولت وارد بازاری بین‌المللی شده است که در آن وجه غالب رایج تعهدات مالی‌ای هستند که دولت به آن‌ها وابسته است، دقیقاً برای این‌که بتواند نیروی نظامی‌اش را تجهیز کند، چه؟

اربابان نظام بازار جدید، که جنگی بی‌پایان علیه انواع باقی‌مانده‌ی کمونیسم فقرا به راه انداختند تا جایی که حتی اعتبار محلی را جرم‌انگاری کردند، به این کشف رسیدند که دیگر هیچ توجیهی برای حفظ کمونیسم ثروتمندان هم ندارند؛ یعنی به همان سطحی از همکاری و همبستگی که کار نظام اقتصادی را برقرار نگه می‌دارد. در حقیقت این نظام با وجود زنجیره‌ی بی‌پایان و ادواری شکست‌هایش تاکنون دوام آورده است. اما چنان که در سال ۲۰۰۸ به نحوی خیره‌کننده دیدیم، مشکلات این نظام هرگز حل نشده‌اند.

قسمت چهارم:

خَب آخرش سرمایه‌داری چیست؟

ما معمولاً ظهور سرمایه‌داری مدرن را (در کنار سنت‌های مدرن دولت دموکراتیک) متأخرتر از این می‌انگاریم: یعنی در «عصر انقلاب‌ها» ـ انقلاب صنعتی، انقلاب‌های امریکا و فرانسه ـ که مجموعه‌ای بود از گسست‌های عمیق در انتهای قرن هجدهم که نتایج‌شان بعد از جنگ‌های ناپلئونی نهادینه شد. در این‌جا به تناقض خاصی برمی‌خوریم. به نظر می‌آید که تقریباً همه‌ی اجزای دستگاه مالی‌ای که به سرمایه‌داری نسبت می‌دهیم ـ بانک‌های مرکزی، بازار اوراق بهادار، فروش استقراضی، حق‌العمل کاری، کارگزاری معامله‌ی اوراق بهادار، حباب‌های مالی، تبدیل اوراق بهادار به دارایی ـ نه‌فقط پیش از پیدایش علم اقتصاد وجود داشتند (که شاید اصلاً عجیب نباشد)، بلکه همچنین پیش از ظهور صنایع و کارِ مزدی پدید آمده بودند.(۸۸) این تلقی شیوه‌ی آشنای فکر کردن به سرمایه‌داری را جداً به مبارزه می‌طلبد. مطلوب ما این است که کارخانه‌ها و کارگاه‌ها را «اقتصاد حقیقی» بدانیم و بقیه‌ی چیزها را روساختی بینگاریم که بر فراز این اقتصاد حقیقی ساخته شده‌اند. اما اگر واقعاً این‌طور باشد، چه‌طور ممکن بود که روساخت اول پدید آید؟ آیا رؤیاهای نظام می‌توانند جسم آن را خلق کنند؟

همه‌ی این مسائل در وهله‌ی نخست پرسش چیستیِ «سرمایه‌داری» را پیش می‌کشند که توافقی بر سر آن وجود ندارد. اصطلاح «سرمایه‌داری» را ابتدا سوسیالیست‌ها ابداع کردند. آن‌ها سرمایه‌داری را نظامی می‌دیدند که در آن کسانی که مالک سرمایه هستند بر کار کسانی که مالک سرمایه نیستند تسلط دارند. هواداران سرمایه‌داری در مقابل آن را نظام آزادی بازار می‌دانستند؛ نظامی که در آن کسانی که دیدگاه‌های قابل‌عرضه در بازار دارند می‌توانند منابع را گرد آورند تا دیدگاه‌های‌شان را محقق کنند. اما تقریباً همه قبول دارند که سرمایه‌داری نظامی است که طالبِ رشد بی‌پایان

و پیوسته است. کسب‌وکارها برای این‌که دوام بیاورند باید رشد کنند. این در مورد کشورها هم صدق می‌کند. درست همان‌طور که در ابتدای شکل‌گیری سرمایه‌داری عموماً پذیرفته بودند که میزان پنج درصد سود سالیانه نرخ مشروع سود تجاری است ــ یعنی مقدار رشدی که معمولاً هر کسی که سرمایه‌گذاری می‌کند بنا بر اصل «زیان دیرکرد» (interesse) می‌تواند برای پولش انتظار داشته باشد ــ به همین ترتیب نیز اکنون نرخ رشد سالیانه‌ای که هر کشوری باید برای «تولید ناخالص ملی» انتظار داشته باشد همان پنج درصد است. چیزی که زمانی سازوکاری غیرشخصی بود که مردم را وامی‌داشت به هر چیزی در اطراف‌شان مانند منبع بالقوه‌ی سود نگاه کنند، تبدیل به تنها معیار عینی اندازه‌گیری سلامت خود جوامع انسانی شد.

اگر نقطه‌ی مرجع تاریخ‌مان را سال ۱۷۰۰ قرار دهیم، آن‌گاه در طلیعه‌ی سرمایه‌داری مدرن دستگاه مالی اعتبار و بدهی عظیمی را می‌بینیم که کارش ــ نتیجه‌ی عملی کارش ــ این است که از هر کسی که با آن در تماس قرار بگیرد کار بیش‌تر و بیش‌تری می‌مکد، و در نتیجه حجم کالای مادی‌ای تولید می‌کند که به نحوی بی‌پایان گسترده‌تر می‌شود. دستگاه مالی مذکور این کار را با توسل به الزام اخلاقی نمی‌کند، بلکه بیش از هر چیز الزام اخلاقی را برای بسیج نیروی مادی به کار می‌گیرد. در هر نقطه‌ای تنیدگی جنگ و تجارت که برای‌مان آشناست اما خصلت خاص اروپایی دارد دیده می‌شود. نخستین بازارهای سهام در هلند و بریتانیا عمدتاً مبتنی بر دادوستد سهام کمپانی‌های هند شرقی و غربی بودند، که هر دو سرمایه‌گذاری‌های نظامی و تجاری توأمان بودند. چنین شرکت سودجوی خصوصی‌ای در طول یک قرن بر هند حکومت کرد. بدهی‌های ملی انگلستان، فرانسه و کشورهای دیگر مبتنی بر پولی بود که قرض گرفته بودند؛ نه برای حفر آبراه‌ها و ساختن پل‌ها، بلکه برای خرید باروت تا شهرها را بمباران کنند، و برای ساختن اردوگاه‌هایی که در آن‌ها زندانیان را نگه دارند و سربازها را تعلیم دهند. تقریباً تمامی حباب‌های مالی قرن هجدهم مربوط به الگوی خارق‌العاده‌ی صرف عایدی سرمایه‌گذاری‌های

استعماری برای پرداخت هزینه‌ی جنگ‌های اروپایی بود. پول کاغذی پول بدهی بود، و پول بدهی پول جنگ بود، و وضع همیشه بر همین قرار ماند. همان کسانی که هزینه‌های درگیری‌های نظامی بی‌پایان اروپایی را تأمین می‌کردند همچنین پلیس حکومتی و زندان را هم به کار می‌گرفتند تا نیروی مولد روزافزونی را از باقی جمعیت استخراج کنند.

همان‌طور که همه می‌دانند، نظام بازار جهانی را امپراتوری‌های اسپانیا و پرتغال در جست‌وجوی ادویه درست کردند. چیزی نگذشت که این نظام به سه بخش تجاری تقسیم شد که می‌توان آن‌ها را در قالبِ تجارت سلاح، تجارت برده و تجارت مخدرها تفکیک کرد. البته تجارت اخیر عمدتاً مخدرهای سبک مانند قهوه، چای و سایر نوشیدنی‌هایی را در بر می‌گرفت که با شکر مصرف می‌شدند، و نیز تنباکو، اما نوشیدنی‌های تقطیری نیز ابتدا در همین مقطع از تاریخ بشر در تجارت ظاهر شدند، و همان‌طور که همه می‌دانیم، اروپاییان هیچ ابایی از تجارت مبتنی بر قهر تریاک به چین نداشتند و آن را راهی یافتند که عاقبت بتوانند به لزوم صادرات شمش فلزات قیمتی به چین پایان بخشند. تجارت منسوجات بعد از این بود که آغاز شد، یعنی پس از آن‌که برای جلوگیری از صادرات کتان هند (که باکیفیت‌تر بود) به نیروی نظامی متوسل شدند. کافی است نگاهی به کتابی بیندازیم که حاوی رساله‌ی سال ۱۶۹۶ چارلز داوِننت در خصوص اعتبار و معاشرت انسانی است: آثار سیاسی و تجاری نویسنده‌ی جلیل‌القدر چارلز داوِننت راجع به تجارت و عایدی انگلستان، تجارت زراعی، تجارت هند شرقی و تجارت افریقایی. در این کتاب می‌گوید که برای اداره‌ی روابط میان هم‌وطنان انگلیسی «اطاعت، عشق و دوستی» کفایت می‌کند، اما در مستعمرات حکومت فقط مبتنی بر اطاعت است.

همان‌طور که شرح دادم، تجارت برده در سواحل اقیانوس اطلس را می‌توان همچون زنجیره‌ی عظیمی از بدهی‌ها و تکالیف دید که از بریستول تا کالابار تا سرچشمه‌های رود کراس کشیده بود، یعنی جایی که تاجران آرو جمعیت‌های مخفی‌شان را پشتیبانی می‌کردند؛ درست همانند تجارت اقیانوس هند که از طریق زنجیره‌ی مشابهی اُترخت را به کیپ‌تاون

و جاکارتا و پادشاهی جِلجِل در اندونزی متصل می‌کرد که در آن پادشاهان بالی مسابقات خروس‌جنگی ترتیب می‌دادند تا اتباع‌شان را تطمیع کنند که بر سر آزادی خود قمار کنند. در این موارد محصول نهایی یکسان بود: آدم‌هایی که چنان به‌تمامی از زمینه‌ی خود بریده می‌شدند و به این ترتیب به‌کمال انسانیت‌زدایی می‌شدند که از ساحت بدهی مطلقاً بیرون گذاشته می‌شدند.

دلالان این زنجیره‌ها، یعنی پیونددهندگان تجاری گوناگون زنجیره‌ی بدهی که بازارگردان‌های لندن را به کاهنان قبیله‌ی نیجریه‌ای آرو، به مرواریدفروشان جزیره‌ی آرو در اندونزی شرقی، مالکان مزارع چای در بنگال یا به آدم‌ربایان آمازونی وصل می‌کردند، عمدتاً آدم‌هایی به نظر می‌آیند که گویا هوشمند و حسابگر و بی‌خیال بوده‌اند. اگر از هر کدام از دو سر زنجیره‌ی بدهی بنگریم، می‌توان دید که آن‌چه کل این تشکیلات را به راه می‌انداخت توانایی دست‌کاری خیال‌پردازی مردم بود، و این دستگاه با دست‌کاری خیالات آدم‌ها مدام آن‌ها را در معرض القای مخاطراتی می‌گذاشت که حتی ناظران امروز نیز آن‌ها را به‌نوعی حد اعلای جنونی وهم‌انگیز می‌بینند. در یک سوی این زنجیره حباب‌های ادواری بود که تا حدی بر اثر شایعات و تخیلات برانگیخته می‌شدند و تا حدی بر اثر این واقعیت که در شهرهایی چون پاریس و لندن تقریباً هر کس هر مقداری که نقدینه داشت ناگهان متقاعد می‌شد که می‌تواند به طریقی از این واقعیت سود ببرد که بقیه جملگی تسلیم شایعات و تخیلات می‌شوند.

چارلز مک‌کِی توصیفات ماندگاری از نخستینِ این حباب‌ها دارد، یعنی حبابی که در سال ۱۷۱۰ به «حباب دریای سیاه» مشهور شد. در واقع خود شرکت دریای جنوب (که در مقطعی چنان بزرگ شد که بیش‌تر بدهی ملی را خرید) فقط لنگر واقعه‌ای بود که رخ داد: شرکت دریای جنوب شرکتی عظیم بود که ارزش سهامش مدام افزایش می‌یافت، و اگر بخواهیم از تعابیر امروزی استفاده کنیم، ظاهراً «بزرگ‌تر از آن بود که سقوط کند.» خیلی زود این شرکت الگویی برای کسب‌وکارهای تازه شد:

شرکت سهامی‌های متعددی همه‌جا شروع به کار کردند. به‌زودی همه نام حباب گرفتند، مناسب‌ترین تعبیری که برای‌شان از تخیل برمی‌آمد... برخی از آن‌ها هفته‌ای یا دو هفته‌ای دوام می‌آوردند و بعد نشانی از آن‌ها نمی‌ماند، درحالی‌که بقیه حتی همین اندازه نیز نمی‌توانستند به حیات‌شان ادامه دهند. غروب که می‌شد برنامه‌های جدید می‌ریختند و صبح که می‌آمد به دنبال اجرای طرح بودند. بالاترین مراتب اشراف هم به این سودجویی‌های پُرشور همان اندازه مشتاق بودند که سخت‌کوش‌ترین معامله‌گران خیابان کُرنهیل لندن.(۸۹)

مک‌کی به عنوان مثال تصادفی هشتاد و شش برنامه‌ی تجاری را نام می‌برد که دامنه‌شان از ساخت صابون و بادبان و تدبیری برای بیمه کردن اسب‌های مسابقه تا روش «ساخت تخته از خاک‌اره» گسترده است. هر کدام از این‌ها برای خود سهام منتشر می‌کرد؛ هر سهامی که منتشر می‌شد با اشتیاق در میخانه‌ها و قهوه‌خانه‌ها، کوچه‌ها و خرازی‌های شهر دست‌به‌دست و معامله می‌شد. در هر مورد قیمت سهام از طریق پیشنهاد سقف قیمت در بازار معامله‌ی اوراق بهادار تعیین می‌شد ـــ و هر خریدار جدیدی در واقع روی این شرط می‌بست که می‌تواند آن‌ها را پیش از سقوط قیمت‌شان به احمق گول‌خور دیگری قالب کند. بعضی اوقات آدم‌ها روی کارت‌ها و کوپن‌هایی تعهد می‌کردند که آن‌ها را از حق تعهد دادن به خرید سهام دیگری منع می‌کرد. هزاران نفر پول‌دار شدند. هزاران نفرِ دیگر به خاک سیاه نشستند.

پوچ‌تر و مهمل‌تر از همه، و آنی که کامل‌تر از همه جنون اعلای این مردم را نشان می‌داد، شرکتی بود که توسط ماجراجویی ناشناس به راه افتاد و اسمش بود «شرکتی برای اقدام به کاسبی‌ای که سودی عظیم دارد، اما هیچ‌کس نمی‌داند که چیست.»

نابغه‌ای که این دست‌اندازی جسورانه و موفق به ساده‌لوحی عمومی را طرح کرده بود در اطلاعیه‌اش فقط نوشته بود که طرح نیازمند سرمایه‌ای نیم‌میلیونی است که در پنج‌هزار سهم صدپوندی عرضه می‌شود، و برای هر سهم مبلغ دو پوند بیعانه تعیین کرده بود. هر خریداری که دو پوند بیعانه را می‌داد صاحب سهم سالیانه‌ی صدپوندی به حساب می‌آمد. او به عهده نگرفته بود که همان موقع برای خریداران سهام توضیح دهد که سود عظیم موردادعایش چگونه قرار است حاصل شود، اما وعده می‌داد که ظرف یک ماه تمام جزئیات را

به طور کامل اعلام و برای تصفیه‌ی ۹۸ پوند باقی‌مانده اطلاع‌رسانی خواهد کرد. فرداصبح سر ساعت نُه، این مرد بزرگوار دفتری را در خیابان کرنهیل گشود. جمعیت جلوِ در صف کشیده بودند، و وقتی ساعت سه‌ی بعدازظهر تعطیل کرد دید که بیش از هزار سهم فروخته است و بیعانه‌شان هم پرداخت شده.

او به کفایت عاقل بود که از این کاسبی راضی باشد، و همان روز عصر انگلستان را به مقصد اروپا ترک کند. دیگر هیچ کس هرگز چیزی از او نشنید.(۹۰)

اگر حرف‌های مک کی را باور کنیم، می‌توانیم بگوییم که کل جمعیت لندن هم‌زمان به توهمی متقاعد شده بودند؛ نه به این که از هیچ می‌شد پول ساخت، بلکه به این که باقی مردم آن‌قدر احمق هستند که باور می کنند می‌توان چنین کرد ــ و این که به همین دلیل واقعاً هم می‌توانستند از هیچ پول بسازند.

اگر به سمت دیگر زنجیره‌ی بدهی برویم، خیال‌پردازی‌هایی را می‌بینیم که دامنه‌شان از خیالات فریبنده تا تصورات آخرالزمانی گسترده است. در متون انسان‌شناختی با همه‌چیز رودررو می‌شویم، از «زنان دریاییِ» غواصان مروارید آرو، که نمی گذارند دست کسی به گنجینه‌های اقیانوس برسد مگر برای‌شان از فروشگاه‌های محلی چینی هدیه بخرند،(۹۱) تا بازارهای مخفی که اربابان بنگالی در آن‌ها ارواحی را می‌خرند که اسیران بدهی نافرمان را مرعوب کنند؛ تا بدهی گوشتی قوم تیو، خیال‌پردازی‌ای که مطابق آن جامعه‌ای انسانی در میان خود آدم‌خواری می کند؛ تا نهایتاً موقعیت‌هایی که به نظر می‌آید در آن‌ها این کابوس‌های تیو تقریباً محقق شده‌اند.(۹۲) یکی از مشهورترین و ناراحت‌کننده‌ترین این موقعیت‌ها رسوایی بزرگ ایالت پوتومایو در پرو در سال‌های ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۱ بود که در آن روزنامه‌خوانان لندن بُهت‌زده شدند وقتی کشف شد که عوامل کمکی شرکت کائوچوی بریتانیا در جنگل‌های بارانی پرو برای خود وضعیتی مشابه رمان دل تاریکی [اثر جوزف کنراد] درست کرده بودند، و در آن‌جا ده‌ها هزار سرخ‌پوست قبیله‌ی هویتوتو را ــ که این عوامل اصرار داشتند بگویند «آدم‌خوار» بوده‌اند ــ با تجاوز، شکنجه و مثله کردن به قتل رسانده بودند؛ صحنه‌هایی که یادآور بدترین وقایع فتوحات چهارصد سال پیش بود.(۹۳)

در بحث‌هایی که از پس افشا شدن این واقعه آمد، نخستین واکنش متوجه کردن همه‌ی تقصیرها به نظامی بود که گفته می‌شد به واسطه‌ی آن سرخ‌پوست‌ها گرفتار دام بدهی شده بودند، و به فروشگاه‌های شرکت وابستگی تام پیدا کرده بودند:

ریشه‌ی کل این شرارت نظام قیمومت یا «بیگاری» بود ــ شکل دیگری از آن‌چه در انگلستان معمولاً «نظام پرداخت کالایی» خوانده می‌شد ــ که به واسطه‌ی آن کارکنان را مجبور می‌کردند همه‌ی مایحتاج خود را از فروشگاه کارفرما بخرد و به این طریق نومیدانه بدهکار می‌شود، درحالی که قانوناً نمی‌تواند تا پیش از بازپرداخت بدهی‌اش محل کارش را ترک کند... به این ترتیب این گروگان بدهی معمولاً در واقع برده است؛ و چون در مناطق دورافتاده‌ی قاره‌ی پهناور امریکا عملاً دولتی اعمال حاکمیت نمی‌کند، بقای او تماماً بسته به مرحمت ارباب خواهد بود.(۹۴)

«آدم‌خواران»ی که تا سرحد مرگ تازیانه می‌خوردند، به صلیب کشیده می‌شدند، طناب‌پیچ‌شان می‌کردند و به عنوان هدف از آن‌ها استفاده می‌کردند، یا چون مقدار کافی صمغ کائوچو نیاورده بودند با قمه تکه‌تکه‌شان می‌کردند، بنا بر داستانی که گفته شده بود، در تله‌ی بی‌بازگشت بدهی افتاده بودند؛ مفتون اجناس نمایندگان شرکت شده بودند، و این اجناس را با زندگی خود تهاتر کرده بودند.

تحقیقاتی که بعداً پارلمان بریتانیا انجام داد نشان داد که داستان واقعی کاملاً متفاوت از این بوده است. هویتوتوها اصلاً فریب نخورده بودند که گروگان بدهی شوند. این عوامل و ناظران اعزامی شرکت به منطقه بودند که، در وضعی بسیار شبیه فاتحان اسپانیایی، عمیقاً بدهکار بودند؛ در وهله‌ی نخست به شرکت پرویی که استخدام‌شان کرده بود، و آن هم اعتبار خود را از سرمایه‌گذاران لندنی می‌گرفت. این عوامل وقتی به پرو رسیدند قطعاً مصمم بودند که شبکه‌ی وام را چنان بگسترند که سرخ‌پوست‌ها را هم در بر بگیرد، اما وقتی دریافتند که هویتوتوها هیچ علاقه‌ای به قماش، قمه و سکه‌هایی که برای معامله با ایشان آورده بودند نداشتند، نهایتاً از معامله با

آن‌ها مأیوس شدند و در عوض به زورِ تفنگ سرخ‌پوست‌ها را جمع کردند و وادارشان کردند که وام بگیرند، سپس بازپرداختش را برحسب میزان صمغ کائوچویی که باید تحویل می‌دادند زمان‌بندی کردند.(۹۵) بسیاری از سرخ‌پوست‌هایی که به قتل رسیدند می‌خواستند همان کاری را بکنند که هر آدم عاقلی در چنین شرایطی می‌کند: یعنی می‌خواستند فرار کنند.

در واقع در این موقع سرخ‌پوست‌ها به بردگی کشیده شده بودند؛ موضوع همین بود، ولی در سال ۱۹۰۷ هیچ‌کس حاضر نبود اعتراف کند که چنین اتفاقی افتاده است. کسب‌وکار مشروع بایدِ حداقلی از مبانی اخلاقی را می‌داشت، و تنها اخلاقی که شرکت می‌شناخت اخلاق بدهی بود. وقتی روشن شد که هویتوتوها این مبنای اخلاقی را قبول ندارند کار به آشوب کشید، و شرکت، مانند کازیمیر، به وحشتی روزافزون دچار شد که در نهایت چیزی را به ورطه‌ی نابودی برد که همان مبنای اقتصادی‌اش بود.

▮▮▮▮▮

این رسوایی پنهان سرمایه‌داری است که در هیچ نقطه‌ای از اساس حول کار آزاد سازمان نیافته است.(۹۶) فتح امریکا با برده کردن توده‌ای آغاز شد، سپس رفته‌رفته با شکل‌های گوناگون اسارت بدهی، بردگی افریقاییان و «مستخدمان مُضَرَّس» را مستقر کرد، یعنی استفاده از کارِ کارگران قراردادی که پیش‌پرداخت نقدی دریافت کرده بودند و به این دلیل مجبور می‌شدند برای پنج، هفت یا ده سال کار کنند تا بدهی‌شان را پس بدهند. محتاج گفتن نیست که مستخدمان مضرس عمدتاً از میان مردمی به کار گرفته می‌شدند که نقداً بدهکار بودند. در دهه‌ی ۱۶۰۰ در مزارع جنوب امریکا تقریباً همان تعداد کارگر سفیدپوست مدیون کار می‌کردند که بردگان افریقایی، و هر دو گروه به لحاظ قانونی تقریباً شرایط مشابهی داشتند، چون این جوامع زراعی در ابتدا بنا بر سنتِ حقوقی اروپایی‌ای کار می‌کردند که فرض می‌کرد بردگی وجود ندارد. حتی افریقایی‌هایی را که در کارولینا کار می‌کردند ابتدا به عنوان کارگر قراردادی طبقه‌بندی کرده بودند.(۹۷) البته بعداً که فکر «نژاد» در میان آمد اوضاع فرق کرد و وقتی بردگان افریقایی آزاد شدند،

در مزارعی از باربادوس تا جزیره‌ی موریس دوباره با کارگران قراردادی جایگزین شدند: گرچه این‌بار این کارگران عمدتاً از هند یا چین استخدام می‌شدند. کارگران قراردادی چینی راه‌آهن امریکای شمالی را ساختند، و «کولی‌ها» [= «حمالان»] هندی معادن افریقای جنوبی را. دهقانان روسیه و لهستان، که در قرون وسطی زمین‌دارانی آزاد بودند، در ابتدای ظهور سرمایه‌داری تبدیل به سِرف شدند، یعنی زمانی که اربابان‌شان غلات را در بازار جهانی فروختند تا خوراک شهرهای صنعتی جدید در غرب فراهم شود.(۹۸) حکومت‌های استعماری در افریقا و جنوب‌شرقی آسیا منظماً از اتباع مغلوب‌شان کار اجباری می‌طلبیدند، یا در عوض نظام‌های مالیاتی درست کردند که از طریق بدهکار کردن مردم آن‌ها را مجبور فروش کارشان در بازار می‌کرد. اربابان بریتانیایی هند، که کارشان را با کمپانی هند شرقی شروع کردند اما بعد تحت لوای حکومت علیاحضرت ملکه‌ی انگلستان ادامه دادند، اسارت بدهی را به عنوان ابزار اولیه‌ی خود برای تولید کالاهایی که در ماورای بحار می‌فروختند جا انداختند.

این رسوایی است، نه‌فقط به این دلیل که نظام هرازگاهی از دست درمی‌رفت، مانند آن‌چه در پوتومایو رخ داد، بلکه به این دلیل که مقبول‌ترین فرض‌های ما را راجع‌به این که سرمایه‌داری حقیقتاً چیست به هم می‌ریزند؛ خصوصاً این فرض که سرمایه‌داری ماهیتاً به معنای آزادی بازار است. از دید بسیاری از کارگران، سرمایه‌داری به معنای کار آزاد است. مارکسیست‌ها این پرسش را پیش کشیده‌اند که آیا کارِ مزدی به هر معنایی در نهایت آزاد هست یا نه (چون کسی که هیچ‌چیزی جز کار بدنش برای فروش نداشته باشد به هیچ معنایی نمی‌تواند اصالتاً عاملی آزاد دانسته شود)، اما باز هم مایل‌اند فرض کنند که کار مزدیِ آزاد بنیاد سرمایه‌داری است. تصور غالب ما از خاستگاه سرمایه‌داری همچنان کارگر انگلیسی است که در کارخانه‌های زمان انقلاب صنعتی کار می‌کند، و فکر می‌کنیم که این تصویر را می‌توانیم با رسم خطی مستقیم تا اکنون یعنی تا عصر دره‌ی سیلیکون هم امتداد دهیم. همه‌ی آن میلیون‌ها برده و سرف و کولی و اسیران بدهی از این تصویر محو می‌شوند، یا اگر هم قرار باشد از آن‌ها

بنویسیم، همچون دست‌اندازهای موقت مسیر سرمایه‌داری از آن‌ها یاد می‌کنیم. مثل بیگارخانه‌ها که فرض می‌کنیم نماینده‌ی مرحله‌ای از صنعتی شدن بودند که کشورها باید از آن عبور می‌کردند، به همین ترتیب هنوز هم فرض می‌کنیم که همه‌ی آن میلیون‌ها اسیر بدهی و کارگر قراردادی و کارگران بیگارخانه که هنوز هم وجود دارند، و اغلب در همان جاها هم کار می‌کنند، آن‌قدر عمر خواهند کرد که ببینند فرزندان‌شان کارگران مزدی معمولی شده‌اند و بیمه‌ی سلامتی و مستمری بازنشستگی دارند، و خواهند دید که فرزندان فرزندان‌شان دکتر و وکیل و کارآفرین شده‌اند.

وقتی به تاریخ واقعی کار مزدی، حتی در کشورهایی مانند انگلستان، نگاه می‌کنیم این تصویر رنگ می‌بازد. در بیش‌تر دوران قرون وسطی در اروپای شمالی، کار مزدی عمدتاً پدیداری مربوط به سبک زندگی بود. تقریباً از سن دوازده تا چهارده‌سالگی تا تقریباً بیست و هشت یا سی‌سالگی، از همگان توقع می‌رفت در خانوار شخص دیگری به عنوان نوکر استخدام شوند ــ معمولاً براساس قراردادی یک‌ساله که بنا بر آن اتاق، تخت، آموزش تخصصی و معمولاً نوعی مزد می‌گرفتند ــ تا وقتی که منابع کافی جمع کنند که بتوانند ازدواج کنند و خانه‌ای از آنِ خود داشته باشند.(۹۹) نخستین معنایی که «پرولتاریایی شدن» یافت این بود که میلیون‌ها مرد و زن جوان در سراسر اروپا در عمل خود را در نوعی نوجوانی بی‌پایان اسیر دیدند. کارآموزان و شاگردان هیچ‌گاه نمی‌توانستند «استاد» شوند، و بنابراین هیچ‌گاه بزرگ نمی‌شدند. در نهایت بسیاری وادادند و زودتر از پایان این دوره ازدواج کردند ــ تا رسوایی بزرگی باشد برای اخلاق‌گرایانی که اصرار داشتند پرولتاریای جدید خانواده‌هایی تشکیل می‌دهد که از پس حمایتش برنمی‌آید.(۱۰۰)

میان کار مزدی و بردگی خویشاوندی غریبی وجود دارد و همواره هم وجود داشته است. نه‌فقط به این دلیل که بردگان مزارع شکر کاراییب بودند که محصولات انرژی‌زای سریعی را تأمین می‌کردند که به اکثر کارگران مزدی نیرو می‌داد؛ نه‌فقط به این دلیل که تبار بیش‌تر فنون مدیریت علمی را که در انقلاب صنعتی در کارخانه‌ها استفاده شد می‌توان به همان مزارع شکر رساند؛ بلکه همچنین به این دلیل که هم رابطه‌ی میان ارباب

و برده و هم رابطه‌ی میان استخدام کننده و مستخدم علی‌الاصول روابطی غیرشخصی هستند: چه شما فروخته شده باشید چه خود را کرایه داده باشید، در لحظه‌ای که پول دست‌به‌دست می‌شود دیگر مهم نیست که شما چه کسی هستید؛ تنها نکته‌ی مهم این است که از عهده‌ی فهم دستورها و کارهایی که به شما امر می‌کنند برمی‌آیید.(۱۰۱)

شاید این هم، علی‌الاصول، دلیلی باشد بر این‌که همیشه این گرایش وجود داشته است که هم خرید بردگان و هم استخدام کارگران واقعاً نباید اعتباری باشد، بلکه باید با پول نقد انجام شود. همان‌طور که اشاره کردیم، مسئله این بود که در بیش‌تر طول تاریخ سرمایه‌داری بریتانیا، پول نقد واقعاً وجود نداشت. حتی وقتی ضراب‌خانه‌ی سلطنتی سکه‌های نقره‌ای و مسی با ارزش کم‌تری ضرب کرد، باز هم مقدارشان ناکافی بود و به‌ندرت در دسترس بودند. «نظام پرداخت کالایی» در ابتدا به همین صورت پدید آمد: طی انقلاب صنعتی، مالکان کارخانه‌ها اغلب به کارگران خود بلیت و برگه‌ی خرید از فروشگاه‌های محلی‌ای را می‌دادند که با مالکان آن فروشگاه‌ها نوعی قرار غیررسمی داشتند یا، در نقاط دورافتاده‌تر کشور، خودشان مالکش بودند.(۱۰۲) وقتی مغازه‌داران محلی در واقع تبدیل به عاملان رئیس می‌شدند، روابط اعتباری سنتی با این مغازه‌داران پیچیدگی کاملاً تازه‌ای پیدا می‌کرد. اقدام دیگر این بود که دست‌کم بخشی از مزد کارگران را با اجناس یا خدمات پرداخت می‌کردند؛ و توجه کنید که چه واژگان پُروپیمانی برای انواع چیزهایی وجود دارد که فرض می‌شد کارگر مجاز است از محل کارش خصوصاً از باطله‌ها، اضافات و محصولات جانبی بردارد: دم‌قیچی، تخته‌پاره، ته‌فتیله، جارویی، خرت‌وپرت، ته‌مانده، قراضه، پلاس، تیکه، براده، ضایعات.(۱۰۳) برای مثال «دم‌قیچی» پارچه‌های باقی‌مانده از خیاطی بود، «تخته‌پاره» قطعاتی از تخته‌ها بود که کارگران بارانداز اجازه داشتند از محل کارشان با خود ببرند (هر قطعه‌الواری که کم‌تر از دو پا [شصت سانتی‌متر] طول داشت)، «ته‌فتیله» باقی‌مانده‌ی پنبه‌ی ریسیده‌نشده در انتهای فتیله‌ی نخ‌ریسی بود، و قس‌علی‌هذا. و البته راجع‌به پرداخت با میخ و ماهی شنیده‌ایم.

استخدام کنندگان اقدامی نهایی نیز در چنته داشتند: صبر می کردند تا پول حاضر شود، و در این فاصله هیچ چیزی نمی‌پرداختند؛ می گذاشتند که کارکنان‌شان فقط با همان چیزهایی سر کنند که از کنج مغازه‌ها جمع می کردند، یا خانواده‌های‌شان با تقلا از خارج محل کار جور می کردند، یا صدقه‌ای که می گرفتند، یا با چیزهایی که به‌اشتراک با دوستان و خویشاوندان‌شان ذخیره کرده بودند، یا بعد از این که همه‌ی این‌ها ته می کشید سراغ رباخواران و گروفروشان بروند که به نظر می‌آمد همیشه آماده‌ی کشیدن شیره‌ی جان کارگران فقیر هستند. وضع به گونه‌ای درآمد که در قرن نوزدهم هر گاه آتش مغازه‌ی گروفروشی‌ای را در لندن ویران می کرد، در محلات کارگرنشین مجاورش موج خشونت خانگی بالا می گرفت، و مثلاً همسرانی وادار به اعتراف می‌شدند که خیلی وقت پیش لباس مهمانی شوهر را پنهانی به آن گروفروش داده‌اند.(۱۰۴)

امروزه عادت کرده‌ایم کارخانه‌هایی را که هجده ماه پرداخت حقوق را به تعویق می‌اندازند با کشورهایی تداعی کنیم که اقتصادشان در حال سقوط آزاد است، مثل وضعی که اتحاد شوروی طی فروپاشی دچارش شد؛ اما به یمن سیاست‌های پولی سخت‌گیرانه‌ی دولت بریتانیا که نمی‌خواست پول کاغذی‌اش به‌هیچ‌وجه در گرداب حبابی دیگر غرقه شود، در نخستین روزهای سرمایه‌داری صنعتی نیز چنین وضعی اصلاً غیرمعمول نبود. دولت بریتانیا حتی اغلب نمی‌توانست آن‌قدر پول پیدا کند که حقوق کارکنانش را بدهد. در لندن قرن هجدهم، دریاداریِ سلطنتی معمولاً یک سال از پرداخت مزد کسانی که در کشتی‌سازی دپتفورد کار می کردند عقب بود؛ یک دلیلش این بود که می‌خواستند صبر کنند تا کارگران تخته‌پاره‌ها و بعد هم کرباس‌پاره و گونی‌پاره، ضایعات پیچ‌های فلزی و ضایعات طناب‌ها را به جای مزد بردارند. در واقع همان‌طور که پیتر لاینباو نشان داده است، تا حدود سال ۱۸۰۰ طول کشید که به این اوضاع رسیدگی شود، یعنی زمانی که دولت وضع مالیه‌ی خود را تثبیت کرد، مزدها را سر موقع با پول نقد پرداخت کرد و بعد از آن کوشید کاری را که در آن زمان دیگر «دله‌دزدی از محل کار» می‌نامید از میان ببرد؛ جلوگیری از این کار، که

برایش مجازات شلاق و زندان تعیین کرده بودند، با مقاومت خشم‌آلود کارگران کشتی‌سازی مواجه شد. ساموئل بنتام، مهندسی که مسئول اصلاح وضع کشتی‌سازی‌ها بود، این کارخانه‌ها را تبدیل به محلی پلیسی کرد تا بتواند رژیم مزدی خالص را برقرار کند؛ به این منظور عاقبت به این فکر رسید که برجی عظیم در وسط کارخانه بسازد تا بتواند نظارت مدام را از آن‌جا تضمین کند، فکری که بعداً برادرش جرمی بنتام از او برای سراسربین [= پانوپتیکون] مشهورش وام گرفت.(۱۰۵)

■■■■■

مردانی چون اسمیت و بنتام آرمان‌گرا بودند و حتی خیال آرمان‌شهر می‌پروردند. بااین‌حال برای فهمیدن تاریخ سرمایه‌داری باید ابتدا درک کنیم که تصویری که در ذهن داریم ـ تصویر کارگرانی که از سر وظیفه‌شناسی سر ساعت هشت صبح ساعت می‌زنند و آخر هفته براساس قرارداد موقتی که طرفین به فسخ آن مختارند پاداش می‌گیرند ـ ابتدا دیدگاهی آرمان‌شهری بود و حتی در انگلستان و امریکای شمالی نیز به‌تدریج محقق شد، و در هیچ مقطعی و هیچ‌گاه و هیچ کجا شیوه‌ی اصلی سازمان دادن به تولید برای بازار نبوده است.

شاید به همین دلیل باشد که کتاب اسمیت تا این اندازه اهمیت دارد. او چشم‌انداز جهانی خیالی را ارائه داد که تقریباً به‌کلی عاری از بدهی و اعتبار است، و بنابراین عاری از جرم و گناه؛ جهانی که در آن مردان و زنان آزاد هستند که به‌آسودگی منافع خود را محاسبه کنند و اطمینان کامل داشته باشند که خداوند همه‌چیز را از پیش تدبیر کرده و تضمین کرده است که این کارشان در خدمت خیر بزرگ‌تری خواهد بود. البته این برسازه‌های خیالی از نوع همان چیزی است که دانشمندان به آن نام «الگو» داده‌اند و ذاتاً هیچ عیبی هم ندارند. مشکل این الگوها ـ دست‌کم مشکلی که ظاهراً هر گاه چیزی را که به «بازار» موسوم است الگوسازی می کنیم ـ این است که به محض این که خلق می‌شوند، دوست داریم جوری با این الگوها رفتار کنیم انگار اشیایی واقعی هستند، یا حتی می‌خواهیم به درگاه‌شان

سجده‌آوریم و مثل خدایان ستایش‌شان کنیم. «باید از فرمان بازار اطاعت کنیم!»

کارل مارکس، که قدری راجع‌به تمایل بشری به سجده آوردن بر مخلوقاتش و ستایش آن‌ها می‌دانست، کتاب سرمایه را نوشت و قصدش این بود که نشان دهد حتی اگر با بینش آرمان‌شهری اقتصاددانان آغاز کنیم، تا وقتی بگذاریم که عده‌ای از مردم مهار سرمایه‌ی تولیدی را در دست بگیرند و به نوبه‌ی خود بقیه رها شوند تا چیزی جز مغز و تن خود برای فروش نداشته باشند، نتیجه از بسیاری جهات تفاوت بارزی با برده‌داری نخواهد داشت، و تمامیت این نظام در نهایت خود را ویران خواهد کرد. چیزی که گویا همه از یاد می‌برند ماهیت «فرضی» تحلیل اوست.(۱۰۶) مارکس به‌خوبی می‌دانست که در لندن روزگار او شمار واکسی‌ها، روسپی‌ها، نوکرها، سربازها، پادوها، دودکش‌پاک‌کن‌ها، دختران گل‌فروش، نوازندگان خیابانی، لَلِه‌ها و درشکه‌چی‌ها از شمار کارگران کارخانه‌ها بیش‌تر است. او هیچ‌گاه نمی‌خواست بگوید که جهان به آن شکل فرضی است.

باز هم اگر تاریخ چندصدساله‌ی اخیر جهان چیزی را نشان داده باشد این است که بینش‌های آرمان‌شهرخواهانه قدرتمندند. این حرف همان اندازه راجع‌به آرمان‌شهرخواهی آدام اسمیت صادق است که راجع‌به کسانی که در برابر فکر او صف کشیدند. حدوداً دوران میان سال‌های ۱۸۲۵ تا ۱۹۷۵ دوره‌ی تلاش‌های گذرا اما مصممی بود که بخش بزرگی از مردمان قدرتمند به آن اقدام کردند تا بکوشند آن بصیرت را به‌نوعی تحقق ببخشند. سرانجام سکه و پول کاغذی در مقادیر کافی تولید شد تا حتی مردم معمولی بتوانند زندگی روزمره‌ی خود را بدون توسل به بلیت و چوب‌خط و اعتبار بگذرانند. مزدها را به‌تدریج به‌موقع پرداختند. فروشگاه‌های جدید، پاساژها و نمایشگاه‌هایی به راه افتادند که در آن همه پول نقد می‌پرداختند، یا بعد از مدتی با اعتبارهای غیرشخصی مانند پرداخت قسطی خرید می‌کردند. در نتیجه، در ذهن بسیاری از کسانی که خود را عضو طبقه‌ی کارگر «محترم» می‌دانستند، آن تلقی قدیمی پاک‌دینانه که می‌گفت بدهی مایه‌ی گناه و خواری است به‌قوت ریشه دواند؛ کسانی

که فارغ بودن از درگیری با بنگاه‌های رهنی و رباخواران را مایه‌ی افتخار می‌دانستند، و همین بود که میان ایشان و میخوارگان، کلاهبرداران و قبرکنان تمایز می‌گذاشت و مطمئناً با فارغ بودن از این امور دیگر دندان‌های خود را در قبال بدهی از دست نمی‌دادند.

من به عنوان کسی که در چنین خانواده‌ی کارگری‌ای بزرگ شده‌ام (برادرم تا زمان مرگش در پنجاه و سه‌سالگی کارت اعتباری نگرفت) می‌توانم تا حدی این را تصدیق کنم که برای کسانی که بیش‌تر ساعات کاری‌شان را به اجرای دستورات دیگران می‌گذراندند، همین که می‌توانستند کیفی پُر از اسکناس از جیب خود درآورند که بی‌چون‌وچرا مال خودشان باشد نشانی متقاعدکننده بر آزادی‌شان بود. جای تعجب نیست که رهبران جنبش‌های تاریخی کارگران بسیاری از فرضیه‌های اقتصاددانان را که من در این کتاب به نقد بیش‌تر آن‌ها پرداخته‌ام پذیرفته‌اند، تا جایی که همین فرضیه‌ها دیدگاه ما را در خصوص این‌که بدیل سرمایه‌داری چه باید باشد هم شکل داده‌اند. مسئله، همان‌طور که در فصل هفت نشان دادم، فقط این نیست که این فرضیه‌ها در تلقی‌ای آشفته و حتی فاسد از آزادی بشری ریشه دارند. تأکید بر این نکته مهم است چون یکی از واکنش‌های معمول به چشم‌اندازی که من در این‌جا ارائه دادم این است که بر آزادی سیاسی، پیشرفت فناوری و رفاه توده‌ها انگشت می‌گذارند که آن‌ها را نیز همین نظام به وجود آورده است. شکی نیست که در حدود ۲۵۰ سالی که از زمان انقلاب صنعتی تاکنون گذشته است، افزایش بهره‌وری، بهداشت، آموزش و کاربست فهم علمی در برآوردن نیازهای روزمره پیشرفتی بی‌سابقه در بهبود زندگی میلیون‌ها نفر ایجاد کرده است، خصوصاً کسانی که در کارگاه‌ها نبوده‌اند، اما برای من همچنان به‌هیچ‌وجه مسجل نیست که بتوانیم همه‌ی این بهبودها را به چیز واحدی که «سرمایه‌داری» می‌خوانیم نسبت دهیم ــ یا این‌که آیا معقول‌تر آن است که روابط اقتصادی سرمایه‌داری، پیشرفت‌های دانش علمی و سیاست دموکراتیک را پدیدارهایی ذاتاً مجزا بدانیم که هر کدام از آن‌ها می‌توانست در غیاب دیگری وجود داشته باشد. اما حتی اگر به‌رغم همه‌ی تردیدها سهم سرمایه‌داری را در این زمینه تصدیق

کنیم، باز هم یک چیز واضح است: این که اگر نظامی نداشتیم که در آن هـر کـس کـه سـرمایه‌دار نبود بتوانـد به نحوی آدم محترمی هم باشـد، مزد منظم بگیرد و امکان استفاده‌ی کافی از خدمات دندان‌پزشکی را هم داشته باشد، حقیقتاً نمی‌توانستیم بازار جهانی هم داشته باشیم. جهانی از این‌دست هرگز وجود نداشته و هرگز هم وجود نخواهد داشت. به‌علاوه، درست در لحظه‌ای که حتی چشم‌انداز چنین امری در شرف تحقق قرار بگیرد، کل نظام رو به فروپاشی خواهد گذاشت.

قسمت پنجم:

آخرالزمان

در انتها بیایید به همان جایی برگردیم که از آن آغاز کردیم: به کورتز و گنج آزتک. خواننده شـاید از خود پرسـیده باشـد که چه بر سـر این گنج آمد؟ کورتز واقعاً آن را از آدم‌های خودش دزدید؟

ظاهراً پاسخ این است که وقتی محاصره تمام شد، دیگر چیز زیادی از آن گنج باقی نمانده بود. ظاهراً کورتز مدت‌ها پیش از آن‌که حتی محاصره شـروع شـود عمده‌ی آن را به دسـت آورده بود. بخشـی از آن را مطمئناً در قمار برده بود.

این داستان هم در کتاب برنال دیاز هست، و داستانی غریب و بُهت‌آور اسـت، امـا همچنیـن بـه گمان من داسـتانی ژرف اسـت. بگذاریـد برخی از چیزهایی را که در داستان نگفته بودم بگوییم. کورتز بعد از این‌که قایق‌هایش را سـوزاند شـروع به گردآوری ارتشـی از متحدان محلی کرد، که کاری آسان بود چون آزتک‌ها نزد بسیاری منفور بودند، و سپس به سوی پایتخت آزتک‌ها پیش‌رَوی کرد. موکته‌زوما، امپراتور آزتک، که اوضاع را به‌دقت زیر نظر گرفته بود، به این نتیجه رسـید که لازم اسـت سـر دربیاورد که با چه جور آدم‌هایی طـرف اسـت؛ بـه ایـن منظور همه‌ی قوای اسـپانیایی را، کـه فقط چندصد تن

بودند، دعوت کرد که در تنوچتیتلان رسماً مهمان او شوند. این کار در نهایت منجر به مجموعه‌ای از دسیسه‌چینی‌های درباری شد که طی آن آدم‌های کورتز موقتاً امپراتور را اسیر کردند و پس از آن به‌زور روانه‌ی تبعیدش کردند.

در مدتی که موکته‌زوما در قصر خودش حبس شده بود، او و کورتز بخش زیادی از وقت خود را به بازی آزتکی «توتولوک» می‌گذراندند. این دو بر سر طلا شرط می‌بستند و کورتز البته تقلب می‌کرد. یک‌بار آدم‌های موکته‌زوما این موضوع را به امپراتور متذکر شدند، اما امپراتور فقط به آن خندید و ماجرا را به مسخرگی گذراند؛ حتی وقتی بعد با پِدرو دِ آلوارادو، ناوبان ارشد کورتز، بازی کرد و او نیز به نحوی رسوا تقلب می‌کرد و در هر مرحله‌ای که پیش می‌افتاد از امپراتور طلا طلب می‌کرد و اگر می‌باخت در عوض ریگ‌های بی‌ارزش می‌داد، باز هم امپراتور اعتنایی نداشت. این‌که چرا موکته‌زوما چنین رفتاری داشته است همچنان رازی تاریخی است. دیاز آن را جلوه‌ی عُلُوّ طبع ارباب‌منشانه می‌داند، شاید حتی راهی بوده که به اسپانیایی‌های کوته‌فکر حدشان را نشان دهد.(۱۰۷)

اینگا کلنیندنِ مورخ تفسیر متفاوتی دارد. می‌گوید بازی‌های آزتک وجه خاصی دارند: همیشه در این بازی‌ها راهی بوده است که کسی بتواند با یک حرکت بخت‌یارانه‌ی ناگهانی کل بازی را ببرد. این مثلاً در خصوص توپ‌بازی مشهور آزتک‌ها مصداق داشته است. کسانی که راجع به این بازی مطالعه می‌کنند اغلب با دیدن حلقه‌ی سنگی باریکی که در ارتفاع بالایی روی دیوار زمین بازی نصب شده است ابراز شگفتی می‌کنند که چگونه ممکن است کسی بتواند توپ را از آن رد کند و امتیاز بگیرد. جواب این است که بازیکنان این کار را نمی‌کردند، دست‌کم به این شکل امتیاز نمی‌گرفتند. به طور معمول در این بازی کاری به حلقه نداشتند. بازی میان دو دسته‌ی رقیب برگزار می‌شد که لباس و آرایش جنگی می‌پوشیدند و توپ را به همدیگر پرتاب می‌کردند:

> راه معمول بردن بازی این بود که اندک‌اندک امتیاز جمع کنند. رد کردن توپ از یکی از حلقه‌ها ــ که با توجه به اندازه‌ی توپ و حلقه حرکت شاهکاری به حساب می‌آمد و قاعدتاً از این‌که کسی در بازی گلف با یک ضربه توپ را

به چاله برساند هم نادرتر بود ــ در لحظه پیروزی طرفی را که این کار را کرده بود رقم می‌زد، همه‌ی مبالغ شرط‌بندی را به آن‌ها می‌داد و مستحق گرفتن ردای تماشاچیان می‌کرد.(۱۰۸)

کسی که به این ترتیب بازی را می‌برد همه‌چیز حتی لباس تماشاچیان را هم برده بود.

بازی‌های تخته‌ای، مانند همان که کورتز و موکته‌زوما بازی می‌کردند، نیز قوانین مشابهی داشتند: اگر برحسب بختی غریب یکی از تاس‌ها روی لبه‌اش می‌ایستاد، بازی تمام می‌شد و برنده همه‌چیز را می‌گرفت. کلنیندن می‌گوید موکته‌زوما واقعاً باید منتظر چنین چیزی بوده باشد. بالاخره او در میانه‌ی وقایعی خارق‌العاده بود. مخلوقاتی عجیب، ظاهراً از ناکجا، و با قدرتی بی‌سابقه، سر رسیده بودند. احتمالاً شایعه‌ی ظهور بیماری‌های همه‌گیر و نابودی کشورهای نزدیک تا آن موقع به او رسیده بود. اگر قرار بود خدایان الهامی بفرستند، مطمئناً دیگر وقتش بود.

با شواهدی که می‌توان از جای‌جای ادبیات آزتک‌ها گرد آورد، به نظر می‌رسد که این رویکرد کاملاً بر روح فرهنگ آزتک منطبق بوده است؛ شواهدی که، شاید براساس تقارن‌های نجومی، این حس را القا می‌کردند فاجعه‌ای در شُرُف وقوع است که اجتناب از آن ممکن است ــ اما محتمل هم هست که نباشد. برخی گفته‌اند که آزتک‌ها به نحوی آگاه بودند که تمدنی هستند ایستاده بر لبه‌ی فاجعه‌ی زیست‌محیطی؛ برخی دیگر گفته‌اند که لحن آخرالزمانی ادبیات آزتک‌ها پس‌نگرانه است ــ چون به‌هرحال هر آن‌چه ما از ادبیات آزتک می‌دانیم تقریباً به‌تمامی از مردان و زنانی به جا مانده است که در واقع نابودی کامل آن تمدن را تجربه کرده بودند. بااین‌حال باز هم به نظر می‌رسد که برخی از کارهای خاص آزتک‌ها خصلتی جنون‌آمیز داشتند، چنان که ارائه‌ی هر توضیح دیگری برای‌شان دشوار است ــ مثل قربانی کردن ده‌ها هزار زندانی جنگی، عمدتاً به این دلیل که فکر می‌کردند اگر خورشید را مدام از قلب انسان‌ها تغذیه نکنند خواهد مُرد و جهان نیز به همراهش می‌میرد.

اگر حق با کلنیندن باشد، از نظر موکته‌زوما، او و کورتز فقط بر سر طلا قمار نمی‌کردند. طلا بی‌اهمیت بود. بر سر تمام جهان تاس می‌ریختند.

موکته‌زوما پیش از هر چیز جنگجو بود، و همه‌ی جنگجویان قماربازند؛ اما برخلاف کورتز، او از هر جهت مردی آبرومند بود. چنان که دیدیم، جوهره‌ی آبروی جنگجو، همان بزرگی‌ای که فقط با پست کردن دیگران به دست می‌آید، آمادگی اوست برای این‌که خود را به میان قماری بیندازد که در آن خودش در خطر پست شدن و نابودی قرار می‌گیرد ــ و نیز این‌که، برخلاف کورتز، این قمار را با شفقت و با رعایت قواعد بازی کند.(۱۰۹) وقتش که برسد معنایش این است که حاضر باشد بر سر همه‌چیز شرط ببندد.

موکته‌زوما همین کار را کرد. و چنان که هویدا شد، هیچ اتفاقی نیفتاد. هیچ تاسی روی لبه‌اش فرود نیامد. کورتز به حقه‌بازی ادامه داد، خدایان هیچ وحی‌ای نفرستادند، و آن جهان عاقبت ویران گشت.

اگر این‌جا چیزی برای آموختن باشد ــ و همان‌طور که می‌خواهم بگویم فکر می‌کنم که چیزی هست ــ این است که شاید رابطه‌ی عمیق‌تر و محکم‌تری میان قمار باختن و آخرالزمان باشد. سرمایه‌داری نظامی است که قماربازی را همچون رکنی اساسی از عملکردش تقدیس می‌کند، به گونه‌ای که هیچ نظام دیگری هرگز نکرده است؛ با وجود این، هم‌زمان به نظر می‌آید که سرمایه‌داری به نحوی منحصربه‌فرد نمی‌تواند جاودانگی خود را باور کند. آیا این دو امر را می‌توان به هم ربط داد؟

این‌جا باید دقیق‌تر باشم. این‌که سرمایه‌داری از باور آوردن به ابدیت خود ناتوان است تماماً درست نیست. از یک سو هواداران سرمایه‌داری اغلب احساس می‌کنند که مجبورند این نظام را ابدی بنمایانند، چون اصرار دارند که سرمایه‌داری تنها نظام پایدارِ اقتصادی ممکن است: همان‌طور که هنوز هم گاهی دوست دارند بگویند، نظامی است که «پنج‌هزار سال است که وجود داشته، و پنج‌هزار سال دیگر هم وجود خواهد داشت.» از سوی دیگر به نظر می‌رسد به محض این‌که بخش قابل‌ملاحظه‌ای از جمعیت واقعاً این حرف را باور کنند و مشخصاً با نهادهای اعتباری طوری

رفتار کنند که گویا قرار است همیشه پابرجا باشند، همه‌چیز به هم می‌ریزد. به یاد آوریم که چگونه هوشیارترین، محتاط‌ترین و مسئول‌ترین نظام‌های سرمایه‌داری بودند که با غریب‌ترین فروپاشی ناشی از شوریدگی بازارهای اوراق بهادار، شیدایی لاله و حباب‌های دریای جنوب مواجه شدند ــ یعنی جمهوری هلند در قرن هفدهم و دولت‌های مشترک‌المنافع بریتانیا در قرن هجدهم که با بیش‌ترین احتیاط بدهی دولتی خود را مدیریت می‌کردند.

به نظر می‌رسد این امر بیش‌تر به ماهیت کسری بودجه‌ی ملی و پول اعتباری برمی‌گردد. بدهی ملی، بنا به همان تعبیری که سیاست‌مداران از بدو پیدایشش در عمل از آن نالیده‌اند، پولی است که از نسل‌های آینده قرض گرفته می‌شود. با وجود این، تأثیرات این بدهی همواره به نحوی غریب دوسویه بوده است. از یک سو کسری مالی راهی است برای این‌که قدرت نظامی حتی بیش‌ازپیش در دست امیران، سرداران و سیاست‌مداران قرار گیرد؛ از سوی دیگر به معنای آن است که حکومت به کسانی که بر آن‌ها حکم می‌راند مدیون است. از آن‌جا که پول ما در نهایت ملحقه‌ای است بر بدهی دولتی، پس هر گاه روزنامه یا فنجانی قهوه می‌خریم، یا حتی سر اسبی شرط‌بندی می‌کنیم، داریم بنا بر وعده‌های حکومت معامله می‌کنیم، وعده‌ی این‌که حکومت در آینده‌ای نامعلوم چیزی به ما خواهد داد، حتی اگر دقیقاً ندانیم که چیست.(۱۱۰)

ایمانوئل والرشتاین می‌خواهد نشان دهد که انقلاب فرانسه چند فکر عمیقاً نوین را وارد سیاست کرد؛ فکرهایی که پنجاه سال پیش از انقلاب غالب اروپایی‌های فرهیخته دیوانه‌وارش می‌دانستند و ردش می‌کردند، اما پنجاه سال پس از انقلاب، تقریباً همه فکر می‌کردند دست‌کم باید وانمود کنند که به گمان‌شان آن‌ها فکرهای درستی هستند. نخستین این اندیشه‌ها این است که تغییر اجتماعی ناگزیر و مطلوب است: این‌که جهت طبیعی تاریخ به سمت رشد تدریجی تمدن است. دومین فکر این است که عامل مناسب برای مدیریت این تغییرات دولت است. سومینش این است که دولت مشروعیتش را از موجودیتی به نام «مردم» می‌گیرد.(۱۱۱) به‌سادگی می‌توان دید که همین فکر بدهی ملی ــ وعده‌ی بهبود پیوسته در آینده

(دست‌کم پنج درصد رشد سالیانه) که حکومت به مردم می‌دهد ــ احتمالاً خود نقشی در القای این چشم‌انداز انقلابی داشته است. با وجود این وقتی نگاه می‌کنیم که مردانی چون میرابو، ولتر، دیده‌رو، سیه‌یس ــ «فیلوزوف»هایی که نخستین‌بار مفهومی را که ما امروز «تمدن» می‌خوانیم مطرح کردند ــ در سال‌های منتهی به انقلاب بر سر چه موضوعاتی بحث می‌کردند، می‌بینیم که اتفاقاً بیش‌تر راجع‌به خطر فاجعه‌ای آخرالزمانی که در پیشِ روی تمدن است حرف می‌زنند و گویا می‌دانند که تمدن بر اثر نکول و فروپاشی اقتصادی ویران خواهد شد.

بخشی از مشکل کاملاً واضح بود: بدهی ملی نخست زاده‌ی جنگ است؛ دوم، دولت در این بدهی به همه‌ی مردم به‌تساوی بدهکار نیست، بلکه بیش از همه به سرمایه‌داران بدهکار است ــ و در آن زمان در فرانسه «سرمایه‌دار» مشخصاً به معنای «کسی بود که بخشی از بدهی ملی را در اختیار داشته باشد.» کسانی که تمایلات دموکراتیک بیش‌تری داشتند، بیش‌تر احساس می‌کردند که وضعیت به‌تمامی رسواست. تامس جفرسون در همان اوقات نوشت: «نظریه‌ی مدرنِ تداومِ بدهی‌ها زمین را غرق در خون کرده است، و ساکنان زمین را زیر بارهایی که مدام بر آن افزوده می‌شود خُرد کرده است.»(۱۱۲) اندیشمندان روشنگری می‌ترسیدند که این نظریه وعده‌ای وخیم‌تر نیز داشته باشد. به‌هرحال احتمال ورشکستگیْ ذاتیِ مفهوم غیرشخصی و «مدرن» بدهی بود.(۱۱۳) در آن دوران ورشکستگی در حقیقت آخرالزمانی شخصی بود: نتیجه‌اش زندانی شدن و مصادره‌ی املاک بود؛ و برای آدم‌های کم‌بضاعت‌تر شکنجه، گرسنگی و مرگ از پی می‌آورد. در آن مقطع تاریخی کسی نمی‌دانست که نتیجه‌ی ورشکستگی ملی چه می‌تواند باشد. هیچ سابقه‌ای برای چنین چیزی وجود نداشت. با وجود این، وقتی ملت‌ها به جنگ‌های بزرگ‌تر و خونین‌تری اقدام کردند و بدهی‌های‌شان با تصاعد هندسی بیش‌تر شد، دیگر به نظر می‌رسید که نکول از پرداخت بدهی ناگزیر باشد.(۱۱۴) برای مثال، پدر سیه‌یس چارچوب عالی خود برای دولت انتخابی را در وهله‌ی نخست به عنوان شیوه‌ای برای اصلاح مالیه‌ی ملی پیشنهاد کرد تا به این ترتیب جلوِ فاجعه‌ای

کـه ناگزیـر می‌نمـود گرفته شـود. و وقتی این فاجعه روی دهد چه شـکلی خواهـد داشـت؟ آیـا پـول بی‌ارزش می‌شـود؟ آیا دولتِ نظامی قـدرت را به دست می‌گیرد، حکومت‌ها در سرتاسر اروپا نکول را می‌پذیرند و دومینووار سـقوط می‌کننـد، و قاره‌ی اروپا به قعـر بربریتی بی‌پایان فروخواهد رفت، ظلمت خواهد بود، و جنگ؟ بسـیاری پیش از این‌که انقلاب فرانسـه رخ دهد وقوع وحشتی عظیم را پیش‌بینی می‌کردند.(۱۱۵)

این داسـتان غریبی اسـت، چون عادت کرده‌ایم روشـنگری را دوران طلوع خوش‌بینی منحصربه‌فرد انسـانی بدانیم که از فرضیاتی برآمد حاکی از این‌که پیشرفت علوم و دانش بشری قطعاً زندگی را خردمندانه‌تر، امن‌تر و بـرای همـگان بهتـر خواهـد کـرد؛ ایمانـی سـاده‌دلانه کـه می‌گوینـد در سوسیالیسم جنبش فابین در دهه‌ی ۱۸۹۰ به اوج رسید و در خاک‌ریزهای جنگ جهانی اول به فنا رفت. در واقع حتی اندیشمندان دوران ویکتوریایی هم از تصور خطر سقوط و تباهی هراسان بودند. آدم‌های دوره‌ی ویکتوریا به‌اشتراک این فرض تقریباً جهان‌شمول را پذیرفته بودند که خود سرمایه‌داری تا ابد نخواهد ماند و به نظرشـان می‌رسـید که طغیان علیه آن قریب‌الوقوع خواهد بود. بسـیاری از سـرمایه‌داران عهد ویکتوریا با این باور شـوم زندگی می‌کردند که هر لحظه ممکن است آن‌ها را از درختان دار بزنند. برای مثال یک‌بار دوستی مرا در شیکاگو با خودرو در شهر گرداند و به خیابان زیبای قدیمی‌ای رفتیم که پُر از عمارت‌هایی بازمانده از دهه‌ی ۱۸۷۰ بود: دوستم توضیـح داد این‌جـا بـه این دلیل چنین نمایی دارد که اغلب صاحبان صنایع ثروتمنـد شـیکاگو در آن زمـان چنـان اعتقادی به وقوع انقلابی سرتاسـری داشتند که همگی جمع شده بودند و در جاده‌ای که به نزدیک‌ترین پادگان نظامی می‌رسید خانه ساخته بودند. تقریباً هیچ‌یک از نظریه‌پردازان بزرگ سـرمایه‌داری در هر جای طیف سیاسـی، از مارکس تا وبر و شـومپتر و فُن میزس، فکر نمی‌کرد که سـرمایه‌داری احتمال داشـته باشـد بیش از یک یا حداکثر دو نسل دیگر ادامه یابد.

می‌توانیـم جلوتـر بیاییـم: درسـت در لحظـه‌ای کـه تـرس انقـلاب سوسیالیسـتی فراگیر دیگر مطلوب به نظر نمی‌رسـید، یعنی در آخر جنگ

جهانی دوم، فوراً شبح هولوکاست هسته‌ای بر ما سایه افکند.(۱۱۶) بعد، وقتی این هم دیگر مطلوب به نظر نرسید، گرمایش جهانی را کشف کردیم. منظورم این نیست که این تهدیدها واقعی نبودند یا واقعی نیستند. می‌خواهم بگویم عجیب است که سرمایه‌داری مدام احساس نیاز می‌کند که باید ابزارهای نابودی قطعی خود را تخیل کند یا واقعاً بسازد. این در تضادی چشم‌گیر با رفتار رهبران حکومت‌های سوسیالیست از کوبا تا آلبانی است که وقتی به قدرت رسیدند، فوراً طوری عمل کردند که انگار نظام‌شان برای همیشه قرار است باقی بماند؛ بسی کنایه‌آمیز است که ملاحظه کنیم آن‌ها به‌واقع فقط بانگی بودند که در تاریخ برآمد و خاموش شد.

شاید دلیلش این باشد که چیزی که در ۱۷۱۰ حقیقت داشت هنوز هم حقیقت دارد. سرمایه‌داری ــ یا حالا بگوییم سرمایه‌داری مالی ــ اگر چشم‌انداز ابدی بودن خود را در نظر بگیرد، به‌سادگی فرومی‌پاشد. چون اگر هیچ پایانی در کار نباشد، مطلقاً دلیلی ندارد که بی‌نهایت اعتبار ــ یعنی پول آینده را ــ تولید نکنند. حوادث اخیر مطمئناً این فرض را تأیید می‌کنند. دوران منتهی به سال ۲۰۰۸ دورانی بود که بسیاری به این باور رسیدند که سرمایه‌داری حقیقتاً برای همیشه پابرجا خواهد ماند؛ حداقل این که ظاهراً دیگر هیچ کس نمی‌توانست بدیلی برای سرمایه‌داری تصور کند. نتیجه‌ی فوری این امر وقوع مجموعه‌ای از حباب‌ها بود که هر یک بی‌پرواتر از دیگری رخ داد و کل دستگاه را در هم کوبید.

فصل دوازده
آغاز چیزی که هنوز تکلیفش روشن نیست
(۱۹۷۱ تا امروز)

یک نگاه به همه‌ی این مفت‌خورها بینداز: کاش می‌شد بفهمیم هر کدام چه‌قدر بدهکار است.

فیلم شرخر (۱۹۸۴)

فکر استحقاق را از ذهنت بیرون کن، فکر عایدی داشتن را هم، بعد از این است که می‌توانی فکر کنی.

اورسولا له‌گوئین، خلع‌شدگان

در ۱۸ اوت ۱۹۷۱، ریچارد نیکسن، رئیس‌جمهور ایالات متحده، اعلام کرد که دلارهای امریکا که در خارج نگه‌داری می‌شوند دیگر قابل‌تبدیل به طلا نیستند، و به این ترتیب آخرین بقایای معیار طلای بین‌المللی را نیز از میان برد.(۱) این پایان سیاستی بود که از سال ۱۹۳۱ در حال اجرا بود و با پیمان برتون وودز که در انتهای جنگ جهانی دوم بر سرش توافق شد تثبیت شده بود: براساس این پیمان، درحالی که شهروندان ایالات متحده دیگر نمی‌توانستند دلار خود را از طریق بانک مرکزی به طلا تبدیل کنند، تمامی پول رایج این کشور در خارج از مرزهایش به ازای هر اونس ۳۵ دلار قابل‌تبدیل به طلا بود. نیکسن با این اقدام رژیم ارز شناور آزاد را آغاز کرد که تا امروز نیز تداوم یافته است.

مورخان بر این اجماع‌اند که نیکسن انتخاب چندانی نداشت. افزایش مخارج جنگ ویتنام او را در تنگنا گذاشته بود؛ جنگی که مانند تمامی جنگ‌های سرمایه‌دارانه هزینه‌هایش از طریق کسری بودجه تأمین شده بود. ایالات متحده مالک بخش بزرگی از ذخایر طلای جهان بود که در

«خزانه‌ی شمش‌های ایالات متحده» در مجاورت پایگاه نظامی فورت ناکس نگه‌داری می‌شد، گرچه در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ از میزان آن به‌سرعت کاسته شده بود چون دولت‌های دیگر، مشهورتر از همه در این ماجرا دولت شارل دو گل در فرانسه، در برابر دلارهای‌شان از امریکا طلا خواسته بودند؛ برعکس، دولت‌های فقیرتر ذخایر خود را به دلار نگه داشته بودند. تأثیر فوری رهاسازی دلار از طلا توسط نیکسن این بود که قیمت طلا سر به فلک کشید: قیمت هر اونس طلا در ۱۹۸۰ به ششصد دلار رسید. البته همین امر باعث شد که ارزش ذخایر طلای ایالات متحده نیز افزایش چشم‌گیری بیابد. ارزش دلار برحسب طلا سقوط کرد. نتیجه‌ی این امر انتقال مقادیر عظیمی از ثروت خالص از کشورهای فقیر، که فاقد ذخایر طلا بودند، به کشورهای غنی مانند ایالات متحده و بریتانیای کبیر بود که طلای خود را نگه داشته بودند. این اقدام همچنین موجب آغاز تورم مزمن در ایالات متحده شد.

به‌هرحال مستقل از این که نیکسن چرا این کار را کرد، همین که نظام جهانی پول اعتباری از طلا رها شد، جهان به مرحله‌ی جدیدی از تاریخ مالی پا گذاشت؛ مرحله‌ای که هیچ کس به کمال درکش نمی کند. وقتی من در نیویورک بزرگ می‌شدم، هرازگاهی شایعاتی راجع‌به خزانه‌های سرّی طلا زیر برج‌های دوقلوی منهتن می‌شنیدم. می گفتند که این خزاین فقط طلای امریکا را در خود جا نداده است، بلکه طلاهای باقی قدرت‌های اقتصادی جهان هم در همان جاست. می گفتند که طلا را به صورت شمش و در خزانه‌های مجزایی که هر یک متعلق به کشوری است نگه می‌دارند، و هر سال که حساب‌ها را تسویه می کنند کارکنانی با چرخ‌دستی می آیند و مثلاً مبالغ هنگفتی را برحسب طلا از خزانه‌ای که به نام «برزیل» است به خزانه‌ای که به نام «آلمان» است منتقل می کنند، و قس‌علی‌هذا.

پیدا بود که بسیاری از مردم چنین داستان‌هایی را شنیده بودند. دست‌کم درست بعد از انهدام برج‌های دوقلو در ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، یکی از اولین سؤال‌هایی که نیویورکی‌ها می‌پرسیدند این بود که چه به سر پول‌ها آمد؟ سالم ماندند؟ خزانه‌ها ویران شدند؟ می گفتند که طلاها آب

شده است. آیا هدف اصلی حمله همین بود؟ نظریه‌های توطئه فراوان بود. برخی می‌گفتند حتی در همان حال که امدادگران برای نجات در ویرانه‌ها مشغول بودند، یگانی از کارگران اضطراری احضار شده بودند تا مسیری طولانی را نقب بزنند بلکه بتوانند مقادیر عظیم شمش‌ها را بیرون بکشند. یکی از این نظریه‌های توطئه که به طور خاص جذاب بود حاکی از آن بود که اصلاً حمله را دلالانی تدارک دیده بودند که مانند نیکسن می‌خواستند ارزش دلار را نابود کنند و ارزش طلا را به اوج برسانند؛ حالا یا چون خزانه‌ها نابود شده بود یا چون خود این دلال‌ها از پیش برنامه ریخته بودند که طلاها را بدزدند.(۲)

نکته‌ی حقیقتاً قابل‌توجه در خصوص این داستان این بود که سال‌ها باورش داشتم، و بعد از فردای یازدهم سپتامبر، برخی دوستان دانایم متقاعدم کردند که این قصه افسانه‌ای بیش نبوده است (یکی‌شان انگار با بچه صحبت می‌کند) با تأسف گفت: «نه! ایالات متحده خزانه‌ی طلایش را در فورت ناکس نگه می‌دارد.» کمی تحقیق کردم و دیدم نه، داستان واقعاً حقیقت داشته است. در حقیقت طلاهای «خزانه‌ی ایالات متحده» در فورت ناکس نگه‌داری می‌شود، اما طلاهای «صندوق پس‌انداز فدرال» و طلاهای بانک‌های مرکزی بیش از صد کشور و سازمان دنیا در خزانه‌هایی زیر ساختمان «صندوق پس‌انداز فدرال» در ساختمان شماره‌ی ۳۳ خیابان لیبرتی در منهتن نگه‌داری می‌شود، دو خیابان دورتر از برج‌ها. حدود پنج‌هزار تُن (۲۲۶میلیون اونسِ تروا) شمش در آن محل نگه‌داری می‌شود، که بنا بر اطلاعاتی که در تارنمای خود صندوق پس‌انداز فدرال آمده، این مجموعه‌طلاها چیزی بین یک‌پنجم تا یک‌چهارم کل طلاهایی است که تاکنون از زمین استخراج شده است. بچه‌ها را که برای گردش علمی به صندوق پس‌انداز فدرال می‌برند چنین توضیحاتی با لحنی تبلیغی برای‌شان ارائه می‌شود:

> طلای ذخیره‌شده در بانکِ صندوق پس‌انداز فدرال در خزانه‌ای فوق‌العاده نگه‌داری می‌شود. این خزانه در صخره‌های جزیره‌ی منهتن قرار دارد ــ یکی از

> معدود زیرساخت‌هایی که برای تحمل وزن این خزانه، درهایش و طلای درون آن مناسب است ــ هشتاد پا زیر سطح خیابان و پنجاه پا زیر سطح دریا... برای این‌که سینی‌های پُر از شمش را به خزانه برسانند باید آن‌ها را در یکی از آسانسورهای بانک بگذارند و به پنج طبقه پایین‌تر از سطح خیابان یعنی به طبقه‌ای که خزانه در آن است، ببرند... اگر همه‌چیز بر طبق روال انجام شود، طلا یا به یکی از ۱۲۲ بخش‌بندی خزانه برده می‌شود که هر کدام به کشوری یا به سازمانی بین‌المللی اختصاص دارد یا در قفسه‌ها گذاشته می‌شود. در واقع «پشته‌چینان طلا» یا همان کارگرهایی که شمش‌های طلا را روی هم می‌چینند با استفاده از بالابرهای هیدرولیکی این شمش‌ها را میان بخش‌بندی‌های گوناگون جابه‌جا می‌کنند تا وام‌ها و بدهی‌ها را سربه‌سر کنند، گرچه خزانه‌ها فقط شماره دارند و بنابراین کارگران نمی‌دانند که چه کسی دارد به چه کسی طلا می‌پردازد.(۳)

اما هیچ دلیلی نداریم که باور کنیم این خزانه‌ها ممکن است به هر طریقی از حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ آسیب دیده باشند.

به این ترتیب واقعیت چنان غریب شده است که به‌سختی می‌توان حدس زد کدام‌یک از عناصر خیال‌پردازی‌های افسانه‌ای بزرگ واقعاً خیالی است و کدام حقیقی. پیداست که همه‌ی این‌ها تصاویر حقیقی نیستند: تصور خزانه‌های ویران‌شده، شمش‌های ذوب‌شده، کارگرانی که مخفیانه و سراسیمه در زیر منهتن با جراثقال در حال حفاری اقتصاد جهانی هستند. اما آیا به‌غایت شگفت‌انگیز نیست که مردم دوست داشتند فکر کنند که این داستان‌ها حقیقی‌اند؟(۴)

کاری که در این فصل می‌خواهم بکنم در درجه‌ی اول این نیست که تحلیلی مفصل از نحوه‌ی کار نظام فعلی بدهم، بلکه می‌خواهم به الگوهای بلندمدتی که تاکنون بررسی کرده‌ام نظر کنم و ببینم درحال‌حاضر به چه شکلی درآمده‌اند و ببینم که آیا می‌توانیم اشاره‌ای پیدا کنیم که ببینیم به چه جهتی می‌روند یا نه. چون وضعیت فعلی قطعاً وضعیت گذار است. هیچ‌کس بخت این را ندارد که دست‌کم بتواند بگوید آن‌چه می‌گذرد واقعاً چه پیامدی برای نسل بعدی دارد. از سوی دیگر من هم در مقام انسان‌شناس نمی‌توانم کاری جز این بکنم که نشان دهم این بازی سردرگم

نمادها به‌خودی‌خود و فی‌نفسه بسیار مهم است، و حتی نقشی تعیین کننده در حفظ شکل‌هایی از قدرت بازی می‌کند که مدعی بازنمایی‌اش است. این نظام‌ها تا حدی به این دلیل کار می‌کنند که هیچ کس حقیقتاً نمی‌داند چگونه کار می‌کنند.

در امریکا، از زمان تامس جفرسون، نظام بانکی ظرفیت قابل‌توجهی برای الهام بخشیدن به خیالات مالیخولیایی از خود بروز داده است: چه بر فراماسون‌ها انگشت بگذاریم، یا بر بزرگان صهیون، یا فرقه‌ی مخفی روشن‌ضمیران [= ایلومیناتی]، یا عملیات پول‌شویی تجارت مواد مخدر ملکه‌ی انگلستان، یا هر یک از هزاران نظریه‌ی توطئه و دسیسه‌ی دیگر. عمده‌ترین دلیل این‌که تأسیس بانک مرکزی امریکا در ابتدا به درازا کشید نیز همین بود. از یک جهت هیچ موضوع غریبی در میان نیست. ایالات متحده همواره زیر سیطره‌ی نوع خاصی از عوام‌گرایی بازاری بوده است، و توانایی بانک‌ها برای «خلق پول از عدم» ــ و از آن بیش جلوگیری از این‌که کس دیگری چنین کاری بکند ــ همیشه حکم لولوی عوام‌گرایان بازاری را داشته است، چون این امر صراحتاً مخالف این فکر است که بازار بیانی ساده از برابری دموکراتیک است. بااین‌حال، از زمانی که نیکسن دلار را شناور کرد روشن شده است که ظاهراً فقط جادوگران پشت پرده هستند که قرار است حافظ پایداری کل ترتیبات این نظام باشند. راست‌کیشی بازار از همه‌ی ما جداً می‌خواهد باور کنیم که «بازار» نظامی خودتنظیم‌گر است که قیمت‌ها در آن به تبعیت از نیروهایی مشابه نیروهای طبیعی بالا و پایین می‌روند، و هم‌زمان از ما می‌خواهد از این واقعیت چشم بپوشیم که در صفحات اقتصادی روزنامه‌ها به‌راحتی می‌نویسند که افت‌وخیزهای بازار عمدتاً به دلیل یا در واکنش به تصمیم‌های آلن گرینزپن یا بن برناکی یا هر کس دیگری است که رئیس وقت صندوق پس‌انداز فدرال باشد.(۵)

■■■■■

با این‌همه عنصری هست که در تمامی نظریه‌های بارز توطئه راجع‌به نظام بانکی آشکارا از چشم می‌افتد، در شرح‌های رسمی که دیگر جای خود

دارد: یعنی نقش جنگ و قدرت نظامی. بی‌دلیل نیست که این جادوگر اعظم چنین توانایی غریبی برای خلق پول از عدم دارد. مردی با تفنگ پشت‌سرش ایستاده است.

در حقیقت آن مرد مسلح از ابتدا همان جا بوده است. نقداً نشان دادم که پول نوین مبتنی بر بدهی حکومتی است، و حکومت‌ها پول قرض می‌کنند تا خرج جنگ کنند. این امر امروز نیز همان اندازه درست است که در عهد پادشاه فیلیپ دوم درست بود. پدید آوردن بانک‌های مرکزی نمایانگر نهادینه کردن ازدواج میان منافع جنگجویان و صاحبان سرمایه بود که از عهد رنسانس در ایتالیا رفته‌رفته ظهور کرده بود و در نهایت تبدیل به بنیاد سرمایه‌داری مالی شد.(۶)

نیکسن دلار را شناور کرد تا هزینه‌های جنگی را بپردازد که فقط در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۲ در آن دستور داده بود بیش از چهارمیلیون تُن بمب انفجاری و آتش‌زا بر شهرها و روستاهای هندوچین بریزند ــ که باعث شد سناتوری به او لقب «بزرگ‌ترین بمب‌افکن تاریخ» را بدهد.(۷) بحران بدهی نتیجه‌ی مستقیم نیاز به پرداخت پول بمب‌ها بود، یا به عبارت دقیق‌تر پرداخت هزینه‌ی زیرساخت‌های لازم برای تولید بمب‌ها. بسیاری بر این عقیده بودند که نیکسن با شناور کردن دلار پول ایالات متحده را تبدیل به «پول رخصتی» خالص کرده است ــ یعنی تکه کاغذ ذاتاً بی‌ارزشی که فقط به این دلیل با آن مثل پول رفتار می‌کنند که دولت ایالات متحده اصرار دارد که باید پول شمرده شود. در این صورت به نحوی موجه می‌شد گفت که قدرت نظامی ایالات متحده حال تنها پشتوانه‌ی این پول است. این حرف به یک معنای خاص درست است، اما مفهوم «پول رخصتی» مبتنی بر این فرض است که پول در ابتدا حقیقتاً طلا «بود». در حقیقت ما در این‌جا با تحول دیگری در پول اعتباری روبه‌رو هستیم.

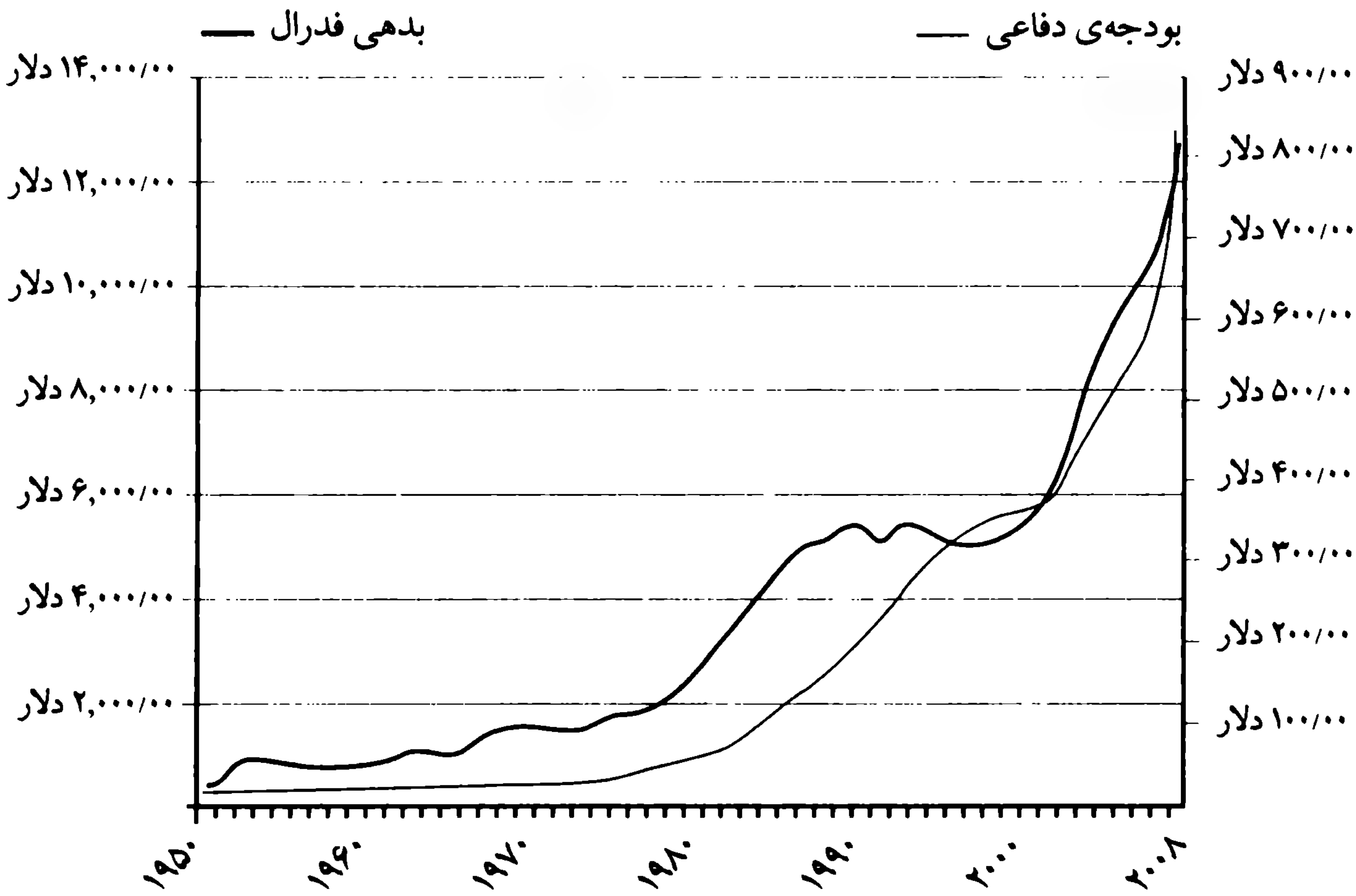
برخلاف باور عامه، حکومت ایالات متحده نمی‌تواند «دل‌بخواهانه پول چاپ کند»، چون پول امریکا را اصلاً دولت فدرال چاپ نمی‌کند، بلکه بانک‌های خصوصی تحت نظارت نظام صندوق پس‌انداز فدرال

چاپ می‌کنند. صندوق پس‌انداز فدرال به نوبه‌ی خود نهاد خاصی است که آمیزه‌ی دولتی و خصوصی است؛ ائتلافی از بانک‌های تحت تملک مالکان خصوصی که هیئت‌مدیره‌شان را رئیس‌جمهور ایالات متحده با تأیید کنگره منصوب می‌کند، اما این هیئت‌های مدیره سوای این انتصاب مستقل کار می‌کنند. همه‌ی اسکناس‌های دلاری که در امریکا در گردش هستند «اوراق صندوق پس‌انداز فدرال» هستند ــ صندوق پس‌انداز فدرال این اوراق را به عنوان سفته صادر می‌کند و به ضراب‌خانه‌ی ایالات متحده مأموریت می‌دهد که کار چاپ را در ازای هزینه‌ی هر برگ اسکناس چهار سنت انجام دهد.(۸) این ترتیبات، با قدری تغییر، در همان چارچوبی قرار دارند که در اصل بانک انگلستان پیش‌گام طرح آن بود؛ ترتیباتی که به موجب آن صندوق پس‌انداز فدرال با خرید اوراق قرضه‌ی صندوق ذخیره به دولت ایالات متحده پول «وام» می‌دهد و سپس همین پولی را که به این طریق دولت مقروض شده است به دیگر بانک‌ها وام می‌دهد، و به این ترتیب این بدهی را تبدیل به پول در گردش می‌کند.(۹) تفاوت دو روال در این است که بانک انگلستان خودش طلاهای پادشاه را وام می‌داد، ولی صندوق پس‌انداز فدرال پول را با گفتن این‌که وجود دارد به عرصه‌ی هستی می‌راند. پس این صندوق فدرال است که قدرت چاپ پول دارد.(۱۰) بانک‌هایی که این وام‌ها را از صندوق فدرال دریافت می‌کنند خودشان دیگر مجاز به چاپ پول نیستند، بلکه اجازه می‌یابند ظاهراً با نرخ کسری پس‌اندازی که صندوق فدرال مقرر کرده است وام بدهند ــ گرچه در عمل حتی همین محدودیت‌ها نیز تا حد زیادی فقط محدودیت‌های نظری باقی می‌مانند.(۱۱)

همه‌ی آن‌چه گفتیم قدری ساده‌سازی شده بود: سیاست‌گذاری پولی بی‌نهایت محرمانه است، و گاهی اوقات به نظر می‌رسد که محرمانه بودنش عامدانه است (هنری فورد باری اشاره کرد که اگر امریکایی‌های عادی روزی بفهمند که نظام بانکی واقعاً چگونه کار می‌کند، فردایش انقلاب می‌شود). ابهاماتی که در این زمینه وجود دارد بی‌پایان‌اند. مثلاً درحالی که به لحاظ نظری صندوق پس‌انداز فدرال نمی‌تواند مستقیماً با خرید اوراق خزانه‌داری پولی به حکومت قرض بدهد، همه می‌دانند که انجام غیرمستقیم

این کار از دلایل وجودی این صندوق است. و از آن‌جا که حکومت اوراق قرضه‌ی دولتی صادر می کند، پس در واقع به یک معنا دارد پول چاپ می کند: دارد اوراق بدهی‌ای را به جریان می‌اندازد ــ که ظاهراً پیامد ناسازی از سیاست شناورسازی نیکسن است ــ که اکنون خود این اوراق جانشین طلا در وجوه رایج پس‌انداز جهانی شده‌اند: یعنی ذخیره‌ی ارزش نهایی جهانی متکی به مزایای بی‌شمار اقتصاد ایالات متحده است.(۱۲)

درعین‌حال، بدهی دولت ایالات متحده، همان‌طور که از سال ۱۷۹۰ بوده است، همچنان بدهی جنگی است: ایالات متحده بیش‌تر از مجموع کل کشورهای دنیا مخارج نظامی دارد، و این مخارج نظامی نه‌فقط مبنای سیاست‌گذاری صنایع دولتی هستند، بلکه چنان سهم عظیمی از بودجه را به خود اختصاص می‌دهند که بسیاری برآورد می کنند اگر این هزینه‌ها در کار نبود، دولت ایالات متحده اصلاً کسری بودجه نمی‌داشت.



ارتش ایالات متحده برخلاف باقی ارتش‌های جهان نظریه‌ای برای اعمال قدرت جهانی دارد: یعنی این که باید بتواند از طریق ۸۰۰ پایگاه نظامی که در خارج از مرزهایش دارد بی‌هیچ محدودیتی در هر جای سیاره‌ی زمین که لازم باشد با قوه‌ی قهریه مداخله کند. البته توسل به

نیروی زمینی به نحوی اولویت ندارد؛ دست‌کم بعد از جنگ جهانی دوم، نظامی‌گری ایالات متحده اصولاً همواره متکی به نیروی هوایی بوده است. ایالات متحده در هیچ جنگی که در آن مهار آسمان را در دست نداشته است نجنگیده، و بیش از هر اقدام نظامی دیگری متکی به بمباران هوایی بوده است؛ برای مثال، در اشغال اخیر عراق توسط ارتش ایالات متحده این بمباران‌ها تا جایی پیش رفت که حتی محلات مسکونی شهرهایی را هم که در اداره‌ی خودش بود بمباران کرد. اساس تفوق نظامی ایالات متحده در جهان متکی بر این واقعیت است که می‌تواند هر وقت اراده کند، به فاصله‌ی چند ساعت، هر نقطه‌ای را که بخواهد در سطح سیاره‌ی زمین بمباران کند.(۱۳) تاکنون هیچ دولت دیگری چنین توانایی دوررسی نداشته است. در واقع می‌توان ادعا کرد که همین قدرت جهانی است که همه‌ی نظام پولی دنیا را حول دلار سازمان داده است.

از سوی دیگر داریم در این‌جا راجع‌به قدرت نمادین حرف می‌زنیم. در واقع این نوعی از قدرت است که عمدتاً تا وقتی کار می‌کند که نمادین باقی بماند. در روزهای جنگ سرد، ایالات متحده و اتحاد جماهیر شوروی را ابرقدرت به حساب می‌آوردند، عمدتاً به این دلیل که رهبران‌شان این امکان را داشتند که به اتکای زرادخانه‌ی هسته‌ای خود با فشردن کلیدی کل بشریت را نابود کنند. پیداست که این قدرت، چون واقعاً اِعمال نمی‌شد، فقط قابل‌ترجمه به نفوذ سیاسی بود. به نحوی ظریف‌تر، این امر هنوز هم در خصوص دعاوی جهانی ایالات متحده صدق می‌کند. عملکرد این قدرت براساس تهدید مستقیم نیست، بلکه براساس پدید آوردن فضای سیاسی‌ای است که براساس این فهم تعریف می‌شود که دسترسی به ابزارهای قهر در آن به‌شدت نامتقارن است، و درست در لحظه‌ای که قهر بی‌مضایقه و فراتر ازشیوه‌های نمادین اعمال شود، آن تلقی از قدرت مطلق نیز زدوده خواهد شد.

کارکرد این قدرت به لحاظ اقتصادی چگونه است؟

به دلیل کسری تجاری‌ای که ایالات متحده دارد، سهم بزرگی از دلارهایش در خارج از کشور در گردش است؛ و یکی از تأثیرات شناور کردن دلار توسط نیکسن این بود که بانک‌های مرکزی کشورهای دیگر

کار زیادی با این دلارها نمی‌توانستند بکنند جز این که اوراق قرضه‌ی ایالات متحده را بخرند.(۱۴) معنای این که دلار تبدیل به «ذخیره‌ی ارزی» جهانی شده همین است. این اوراق بهادار، مانند همه‌ی اوراق مشابه، قرار است قرض‌هایی باشند که در نهایت به‌سرعت پرداخت می‌شوند و زیان‌شان جبران می‌شود، اما همان‌طور که مایکل هادسنِ اقتصاددان که اول‌بار در دهه‌ی ۱۹۷۰ به مطالعه‌ی این پدیده پرداخت اشاره می‌کند، هیچ‌گاه واقعاً قرار نیست این اتفاق بیفتد:

> اوراق قرضه‌ی خزانه‌داری در حدی در نظام پولی جهانی جا افتاده‌اند که ممکن نیست بتوانند بازپرداخت شوند، اما می‌توانند بارها و بارها دست‌به‌دست شوند. این تصویر ماهیت مفت‌سواری مالی‌ای را نشان می‌دهد که امریکا از جهان می‌گیرد؛ مالیاتی که امریکا بسته و تمامی جهان دارد آن را می‌پردازد.(۱۵)

هادسن می‌گوید که علاوه‌براین، تأثیر ترکیب پرداخت‌های کم‌سود و تورم این است که ارزش این اوراق در واقع مستهلک می‌شود ــ این به تأثیر مالیات مذکور یا، چنان که در فصل اول ترجیح دادم، این «باج» می‌افزاید. اقتصاددانان ترجیح می‌دهند آن را «حق‌الضرب» بخوانند. به‌هرحال قدرت امپراتوری امریکا مبتنی بر بدهی‌ای است که هیچ‌گاه بازپرداخت نخواهد شد؛ و هیچ‌گاه هم نمی‌تواند بازپرداخت شود. بدهی ملی امریکا تبدیل به وعده‌ای شده است نه‌فقط به مردم خودش، بلکه به تمام ملت‌های جهان، که همه می‌دانند وفا نخواهد شد.

درعین‌حال، سیاست ایالات متحده این بوده است که به کشورهایی که به عنوان پشتوانه‌ی پولی خود متکی بر اوراق خزانه‌داری ایالات متحده هستند فشار بیاورد که رفتاری کاملاً برخلاف این داشته باشند: یعنی به‌شدت مراقب سیاست‌های مالی‌شان باشند و با دقت تمام بدهی‌های‌شان را بپردازند.

همان‌طور که نقداً گفتم، از زمان نیکسن، مهم‌ترین خریداران اوراق قرضه‌ی ایالات متحده معمولاً بانک‌های کشورهایی بوده‌اند که امریکا عملاً اشغال نظامی‌شان کرده است. مشتاق‌ترین متحد نیکسن در اروپا

آلمان غربی بود که در آن زمان بیش از سیصدهزار سرباز امریکایی در آن‌جا مستقر بودند. در دهه‌های اخیر، تمرکز این امر به آسیا منتقل شده است، خصوصاً به بانک‌های مرکزی کشورهای ژاپن، تایوان و کره‌ی جنوبی ـ که همگی تحت حمایت نظامی ایالات متحده هستند. علاوه‌براین، جایگاه جهانی دلار به دلیل این امر تقویت شد که باز هم پس از ۱۹۷۱ تنها پول رایجی بود که نفت با آن خریدوفروش می‌شد، و هر تلاشی هم که کشورهای عضو پیمان اُپک کردند تا ارزهای دیگر را جایگزین کنند به‌شدت با مقاومت اعضای دیگر یعنی عربستان سعودی و کویت مواجه شد؛ کشورهایی که آن‌ها هم تحت‌الحمایه‌ی نظامی امریکا بودند.(۱۶) وقتی صدام حسین اقدام متهورانه‌ی چرخش به سمت یورو را در سال ۲۰۰۰ به‌تنهایی انجام داد، و سپس ایران هم در سال ۲۰۰۱ همین راه را رفت، مدتی نگذشت که عراق زیر بمباران و بعد اشغال امریکا قرار گرفت.(۱۷) تصمیم صدام حسین برای کنار گذاشتن دلار چه‌قدر در تصمیم امریکا برای برکناری او نقش داشت؟ ممکن نیست بتوانیم بگوییم. تصمیم او برای توقف «استفاده از ارز دشمن» به تعبیر خودش، یکی از گام‌های کشمکش دشمنانه‌ای بود که در هر صورتی احتمالاً منجر به جنگ می‌شد؛ نکته‌ی مهم در این‌جا برای ما این است که شایعات گسترده‌ای وجود داشت حاکی از آن‌که این کار یکی از عوامل عمده‌ی رویداد جنگ بوده است، و بنابراین با وجود چنین شایعاتی هیچ سیاست‌گذاری در موقعیتی نخواهد بود که کاملاً چنین احتمالی را نادیده بگیرد. گرچه ذی‌نفعان امپراتوری دوست ندارند این را بپذیرند، تمام ترتیبات امپراتوری در نهایت متکی به دهشت‌افکنی است.(۱۸)

■■■■■

بنابراین تأثیرات فوری اقدام شناور کردن دلار نه به تضعیف ائتلاف جنگجویان و صاحبان سرمایه، یعنی پیوندی که سرمایه‌داری در اصل بر آن بنا شده بود، بلکه به نوعی الوهیت‌بخشی غایی به سرمایه‌داری انجامید. همچنین بازگشت به پول مجازی منجر به بازگشتی عمده به روابط مبتنی بر آبرو و اعتماد نشد، بلکه اثری درست در جهت عکس داشت. اما داریم

راجع‌به نخستین سال‌های دورانی حرف می‌زنیم که شاید عصری به درازای قرون باشد. تا سال ۱۹۷۱ خیلی از تغییرات کنونی حتی آغاز نشده بودند. کارت اعتباری امریکن اکسپرس، که نخستین کارت اعتباری همه‌منظوره بود، فقط سیزده سال پیش از این تاریخ ابداع شده بود، و نظام اعتباری ملی نوین تنها پس از ظهور کارت ویزا و مَسترکارت بود که واقعاً موجودیت یافت. کارت‌های بانکی بعد از این پدید آمدند و جزء مخلوقات اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ بودند، و اقتصاد فعلی بدون پول نقد در دهه‌ی ۱۹۹۰ پدید آمد. واسطه‌ی هیچ کدام از این ترتیبات اعتباری جدید روابط میان‌فردی مبتنی بر اعتماد نبود بلکه سودجویی شرکت‌ها بود، و یکی از نخستین و بزرگ‌ترین فتوحات صنعتِ کارت اعتباری ایالات متحده حذف همه‌ی محدودیت‌های قانونی بر سودهایی بود که می‌توانستند بگیرند.

اگر بتوان به تاریخ اعتماد کرد، عصر پول اعتباری باید به معنای جنبش دوری گزیدن از جنگ، ساختن امپراتوری، برده‌داری و اسارت بدهی (اسارت مزدی و غیر آن) باشد، و نیز به معنای جنبشی در جهت ساختن نهادهای فراگیر، در مقیاس جهانی، برای حمایت از بدهکاران. چیزی که تا این‌جا دیده‌ایم برعکس این بوده است. پول جهانی جدید، حتی محکم‌تر از نمونه‌های قدیمی‌اش، ریشه در قدرت نظامی دارد. در سطح جهانی اسارت بدهی اصلی‌ترین شیوه‌ی استخدام کارگر است: چه به معنای عینی کلمه در شرق آسیا و امریکای لاتین، و چه به معنای ذهنی‌ترش، که به موجب آن بیش‌تر کسانی که برای گرفتن مزد یا حتی برای گرفتن حقوق کار می‌کنند از این‌رو کار می‌کنند که در درجه‌ی اول می‌خواهند وام‌های بهره‌دار را تسویه کنند. فناوری‌های ارتباطی و انتقالی جدید نیز این کارها را ساده‌تر کرده‌اند، فناوری‌های یادشده این امکان را به وجود آورده‌اند که از کارگران داخلی یا کارگران کارخانه‌ها هزاران دلار پول بگیرند برای هزینه‌ی بردن‌شان به کشورهای دور که از هیچ حمایت قانونی‌ای برخوردار نیستند.(۱۹) نهادهای جهانی بزرگی که پدید آمده‌اند بیش‌تر شبیه پادشاهان الاهی خاورمیانه‌ی باستان و مراجع دینی قرون‌وسطایی هستند که برای حمایت از بدهکاران درست نشده‌اند بلکه برای گرفتن حق وام‌دهندگان پدید آمده‌اند. صندوق

بین‌المللی پول فقط چشم‌گیرترین مثالی است که در این‌جا می‌توان آورد. این نهاد بر فراز دستگاه اداری نوپدید جهان‌گستری ایستاده است که اصالتاً نخستین نظام اجرایی جهانی در تاریخ بشر است؛ دستگاهی که نه‌فقط شامل سازمان ملل، بانک جهانی و سازمان تجارت جهانی می‌شود، بلکه همچنین شامل شمار بی‌پایانی از اتحادیه‌های اقتصادی و سازمان‌های تجاری و سازمان‌های غیردولتی است که با آن‌ها همکاری می‌کنند و عمدتاً تحت حمایت امریکا درست شده‌اند. همه‌ی این نهادها براساس این اصل فعالیت می‌کنند که هر کسی (مگر خزانه‌داری ایالات متحده باشد یا احتمالاً گروه بیمه‌ی امریکا) «باید بدهی‌اش را بپردازد»؛ چون گفته می‌شود که عاقبت نکول در پرداخت بدهی از سوی هر کشوری به خطر انداختن کل نظام پولی جهانی، و به تعبیر جذاب اَدیسن، تبدیل کردن همه‌ی طلاهای (مجازی) جهان به هیزم و کاغذ بی‌ارزش است.

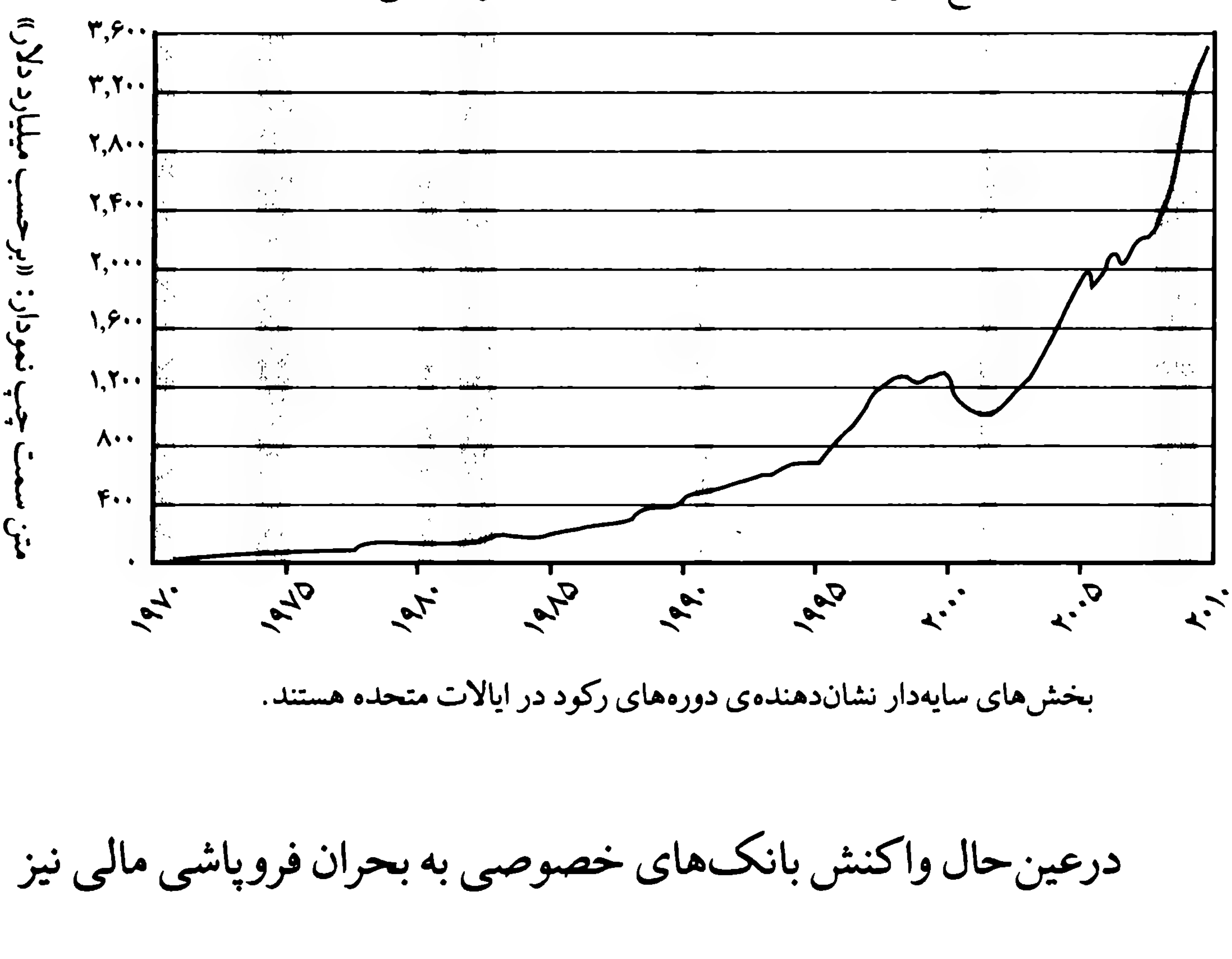
همه‌ی این‌ها درست. اما باز هم این‌جا فقط داریم از چهل سال اول عصری صحبت می‌کنیم که شاید ۴۰۰ یا ۵۰۰ سال طول بکشد. بازی‌ای که نیکسن شروع کرد، چیزی که هادسن از آن به «امپریالیسم بدهی» تعبیر می‌کند، همین حالا هم زیر فشار قابل‌ملاحظه‌ای قرار گرفته است. نخستین قربانی‌اش هم دقیقاً همان دستگاه اداری‌ای بود که قرار بود وقف حمایت از وام‌دهندگان شود (جز آن‌هایی که پولی از ایالات متحده طلبکار بودند). سیاست‌های صندوق بین‌المللی پول که اصرار داشت بدهی کشورها تقریباً به طور انحصاری از جیب فقرا پرداخت شود با جنبش شورشی اجتماعی روبه‌رو شد که به اندازه‌ی خود این نهادها جهان‌گستر بود (موسوم به «جنبش ضدجهانی‌سازی» که البته نامش عمیقاً گمراه‌کننده است)، و از پی آن بی‌درنگ با شورش مالی هم در شرق آسیا و هم در امریکای لاتین مواجه شد. کشورهای شرق آسیا در سال ۲۰۰۰ توانستند تحریم نظام‌مند صندوق بین‌المللی پول را آغاز کنند. در سال ۲۰۰۲ مرتکب بزرگ‌ترین گناه شدند: در بازپرداخت دیونش نکول کردند و مجازات هم نشدند. ماجراجویی‌های نظامی بعدی ایالات متحده آشکارا به منظور بازسازی قدرت نمادین و جهان‌گستر این کشور بود ــ یعنی برای ترساندن و متوحش

کردن (اصلاً اهمیت ندارد ترساندن چه کسی) ــ اما به نظر نمی‌رسد از این لحاظ چندان موفق بوده باشند: تا حدی به این دلیل که این اقدامات نشان داد که ارتش ایالات متحده قادر به فایق آمدن بر رقبایی بسیار ضعیف‌تر از خود نیست؛ تا حدی نیز به این دلیل که ایالات متحده برای تأمین هزینه‌ی این اقدامات نتوانست فقط روی طرف‌حساب‌های نظامی‌اش اتکا کند، بلکه مجبور شد به نحوی فزاینده به چین اتکا کند که اصلی‌ترین رقیب نظامی‌اش است. پس از فروپاشی تقریباً کامل صنعت مالی ایالات متحده، که به‌رغم داشتن حق تقریباً انحصاری برای خلق دل‌بخواهانه‌ی پول، باز هم دیونی تریلیون‌دلاری به بار آورده بود که از بازپرداختش ناتوان بود و اقتصاد جهانی را به تعطیلی کشاند، ایالات متحده حتی دیگر قادر نبود استدلال کند که امپریالیسم بدهی ضامن ثبات است.

فقط برای این که تصوری از ابعاد بحران مالی‌ای که راجع‌به آن صحبت می‌کنیم داشته باشیم، چند نمودار آماری می‌آورم که از تارنمای بانک پس‌انداز فدرال سن لوئیس برداشته‌ام.(۲۰)

این نمودار مربوط به بدهی‌های خارجی ایالات متحده است:

بدهی فدرال به سرمایه‌گذاران خارجی و بین‌المللی
منبع: خزانه‌داری ایالات متحده، سازمان مدیریت مالی

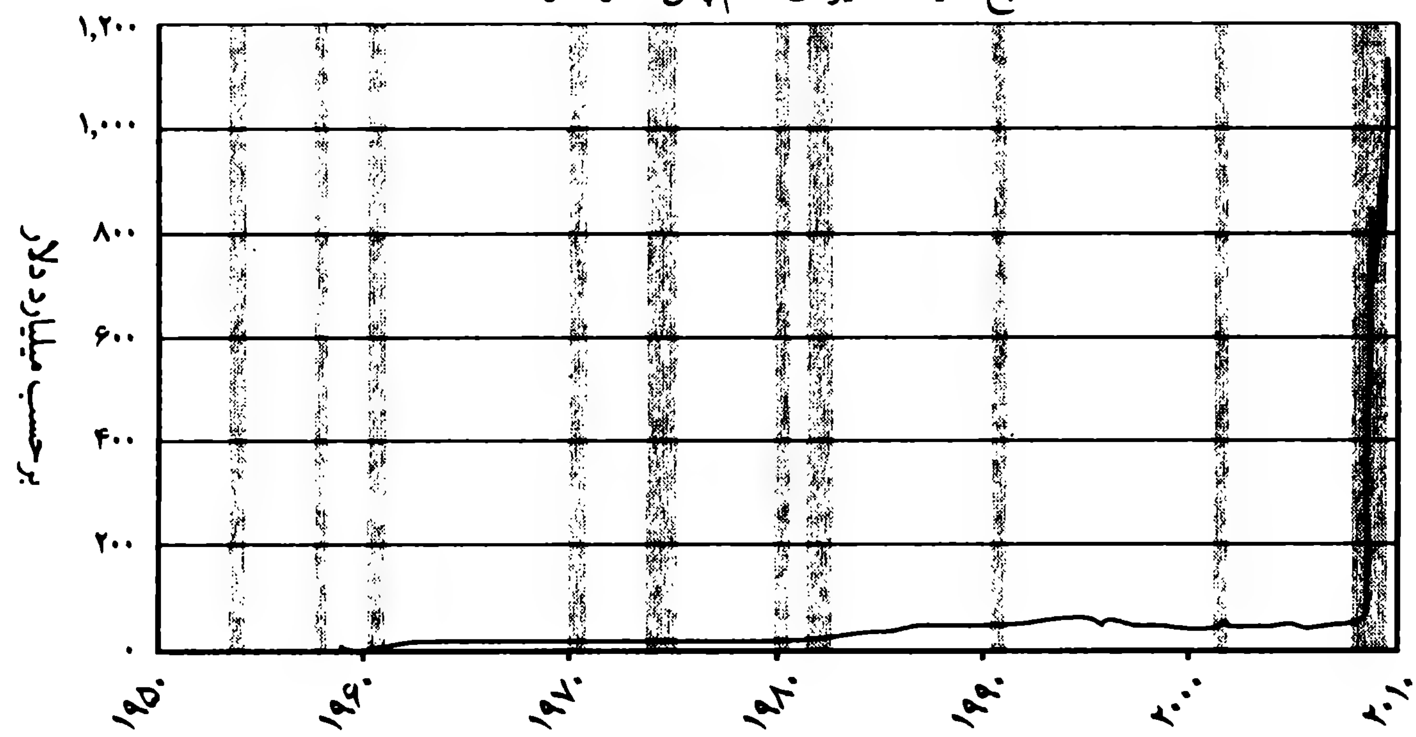


بخش‌های سایه‌دار نشان‌دهنده‌ی دوره‌های رکود در ایالات متحده هستند.

درعین‌حال واکنش بانک‌های خصوصی به بحران فروپاشی مالی نیز

چنان بود که هرگونه تظاهر را به این که انگار با اقتصاد بازار سروکار داریم کنار گذاشتند، و همه‌ی اموال موجود خود را به صندوق پس‌انداز فدرال منتقل کردند:

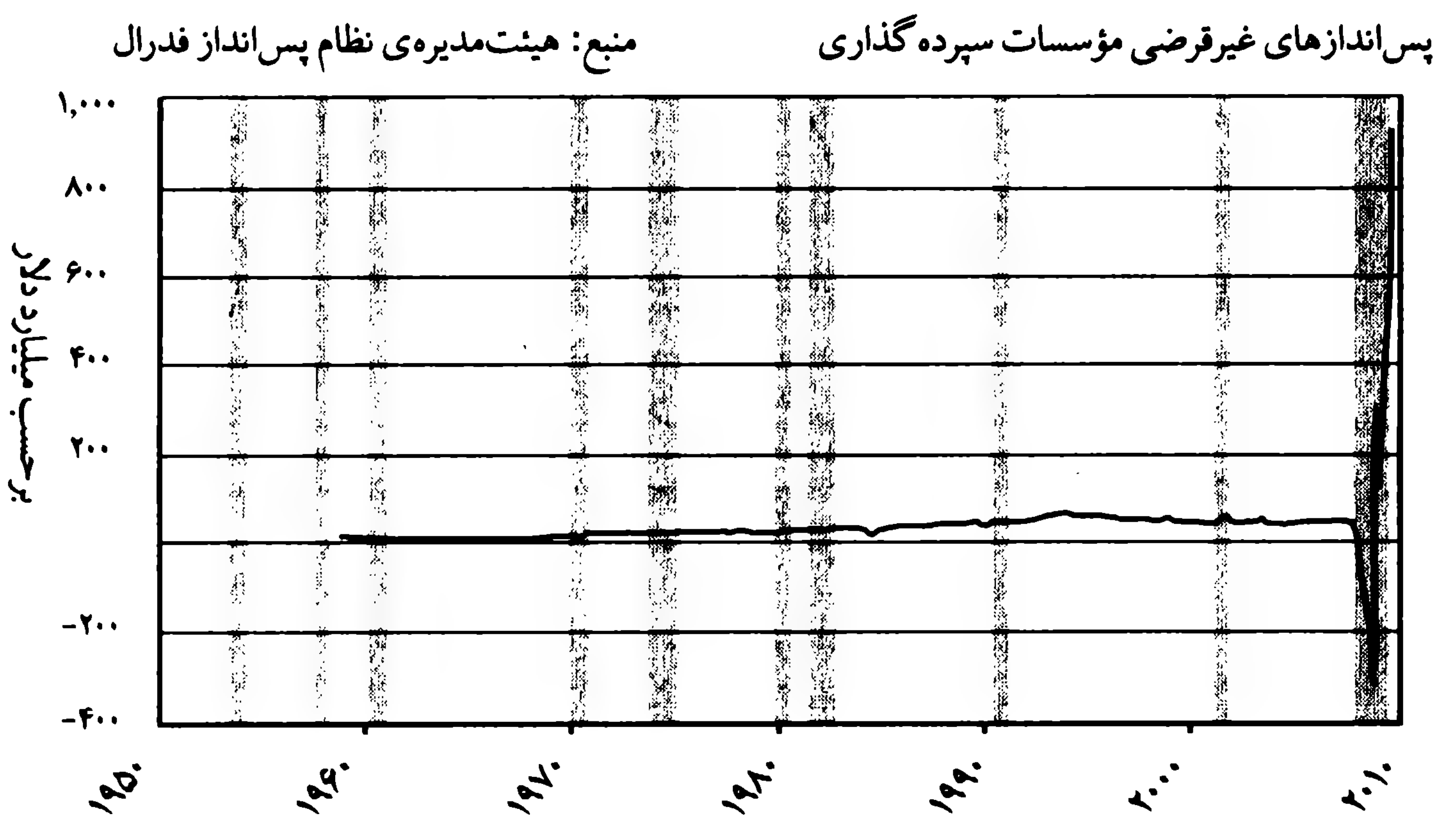
کل پس‌انداز هیئت‌مدیره که به منظور تغییرات لازم مطابق الزامات سپرده‌گذاری تعدیل شد
منبع: هیئت‌مدیره‌ی نظام پس‌انداز فدرال



بخش‌های سایه‌دار نشان‌دهنده‌ی دوره‌های رکود در ایالات متحده هستند.

این کار، از طریق نوعی جادوی محرمانه‌ی دیگر که هیچ کدام از ما احتمالاً از آن سر درنمی‌آوریم، به آن‌ها امکان داد پس از این که در ابتدای بحران حدود چهارصدمیلیارد دلار کم داشتند، بعد از مفاصاحساب، پس‌اندازی داشته باشند که از همیشه بیش‌تر بود.

پس‌اندازهای غیرقرضی مؤسسات سپرده‌گذاری منبع: هیئت‌مدیره‌ی نظام پس‌انداز فدرال



بخش‌های سایه‌دار نشان‌دهنده‌ی دوره‌های رکود در ایالات متحده هستند.

در این نقطه برخی از وام‌دهندگان به ایالات متحده احساس کردند که نهایتاً در موضعی هستند که عاملیت سیاسی‌شان به حساب بیاید.

چین به ایالات متحده هشدار داد که به ازای بدهی‌های خود پول چاپ نکند:

> ظاهراً ریچارد فیشر، رئیس بانک پس‌انداز فدرال دالاس، در سفر اخیرش به چین به هر جا که رفته است از او خواسته‌اند این پیغام را به بن برناکی، رئیس صندوق پس‌انداز فدرال، برساند: «لطفاً خلق اعتبار از هیچ را برای فروش آن به خزانه‌داری ایالات متحده متوقف کنید.»(۲۱)

باز هم اصلاً روشن نیست که پول تلمبه‌شده از آسیا برای حمایت از دستگاه جنگی ایالات متحده را باید نوعی «وام» بدانیم یا نوعی «باج».(۲۲) بااین‌حال، ظهور ناگهانی چین در مقام دارنده‌ی عمده‌ی اوراق خزانه‌داری ایالات متحده به‌وضوح جریان بازی را عوض کرده است. برخی ممکن است بپرسند که اگر فروش این اوراق از سوی ایالات متحده حکم نوعی باج‌ستانی دارد، چرا عمده‌ترین رقیب امریکا باید اصلاً اوراق خزانه‌داری را بخرد؛ حالا پذیرفتن ضمنی انواع ترتیبات پولی برای بالا نگه داشتن ارزش دلار و به این ترتیب بالا نگه داشتن قدرت خرید مصرف‌کننده‌ی امریکایی به کنار.(۲۳) اما من فکر می‌کنم اتفاقاً این موردی باشد که نشان می‌دهد چرا داشتن دیدگاه بلندمدت تاریخی می‌تواند مفید باشد.

اگر از چشم‌اندازی بلندمدت نگاه کنیم، این رفتار چین اصلاً عجیب نیست. در واقع از این دیدگاه، کاملاً موردانتظار است. نکته‌ی منحصربه‌فرد راجع‌به‌امپراتوری چین این است که دست‌کم از زمان سلسله‌ی هان نوع خاصی از نظام باج‌دهی را [که معکوس نظام باج مرسوم بود که در آن دولت‌های مغلوب و ضعیف به دولت قوی باج می‌دادند] اتخاذ کرد که به موجب آن برای این که دولت‌های طرف‌حساب‌شان امپراتور چین را به عنوان حاکم دنیا بپذیرند، حاضر بودند بارانی از هدایا بر سرشان بریزند که بسی ارزشمندتر از چیزهایی بود که در عوض از آن‌ها دریافت می‌کردند. ظاهراً این شیوه را ابتدا

در ارتباط با «بربرهای شمالی» که از استپ‌ها می‌آمدند و اغلب مرزهای چین را تهدید می‌کردند به کار بردند: راهی بود برای این‌که آن‌ها را چنان غرق تجمل کنند که عشرت‌طلب و سست‌عنصر و رزم‌گریز شوند. این شیوه در «تجارت مبتنی بر باج‌دهی» با دولت‌های مشتری مانند ژاپن، تایوان، کره و دولت‌های دیگر جنوب‌شرقی آسیا به کار رفت، و حتی در دوره‌ی کوتاهی در فاصله‌ی سال‌های ۱۴۰۵ تا ۱۴۳۳، به هدایت خواجه‌ی مشهور، دریادار ژنگ هی، در مقیاس جهانی هم به کار بسته شد. ژنگ هی هفت مجموعه‌سفر دریایی را در اقیانوس هند فرماندهی کرد، «ناوگان خزانه‌بر» او ــ که تضادی عیان با ناوگان خزانه‌بر اسپانیایی در قرن بعد داشت ــ نه‌فقط حامل هزاران دریانورد مسلح بود بلکه مقادیر هنگفتی ابریشم، ظروف چینی و سایر تجملات چینی حمل می‌کرد تا به حکام محلی که حاضر می‌شدند اقتدار امپراتور را بپذیرند هدیه دهد.(۲۴) اتخاذ این شیوه آشکارا ریشه در ایدئولوژی خودبرتربینی فوق‌العاده‌ی چینی داشت («اصلاً این بربرها چه چیزی ممکن است داشته باشند که ما محتاجش باشیم؟») اما وقتی در قبال همسایگان چین به کار گرفته شد، معلوم شد که این سیاست برای امپراتوری ثروتمندی که با قلمروهای بسیار کوچک‌تر اما بالقوه دردسرساز احاطه شده، به‌غایت خردمندانه است. در واقع این سیاست چنان سیاستِ عاقلانه‌ای بود که دولت ایالات متحده در دوران جنگ سرد نیز کمابیش مجبور به اتخاذ آن شد، و درست برای همان دولت‌ها شرایط تجاری بسیار مطلوبی را فراهم کرد؛ یعنی برای کره، ژاپن و تایوان، مشخصاً متحدان مطلوب امریکا در آسیای جنوب‌شرقی، که سابقاً باج‌گیرندگان سنتی چینی‌ها بودند؛ و در این مورد خود چین نیز مشمول این سیاست امریکا می‌شد.(۲۵)

اگر همه‌ی این‌ها را در ذهن حاضر کنیم، تصویر وضع معاصر به‌سادگی شکل می‌گیرد. وقتی ایالات متحده با فاصله قدرت غالب اقتصاد جهانی بود، می‌توانست از پس استفاده از الگوی باج‌دهی چینی برآید. به این ترتیب، همین دولت‌هایی که فقط از تحت‌الحمایه‌های نظامی ایالات متحده بودند امکان یافتند خودشان را از فقر بیرون بکشند و به جمع کشورهای جهان اول بپیوندند.(۲۶) پس از ۱۹۷۱ که قوت ایالات متحده در قیاس با سایر دنیا افول

کرد، این دولت‌ها به همان باج‌دهندگان سنتی تبدیل شدند. با وجود این، چین عنصری کاملاً جدی را وارد بازی کرد. به دلایل بسیار می‌توانیم متقاعد شویم که از دیدگاه چینی‌ها این نخستین مرحله از روندی طولانی برای تبدیل کردن ایالات متحده به یکی از همان دولت‌های وابسته‌ی سنتی چین است. و البته حاکمان چین نیز مانند باقی حکام امپراتوری‌ها از سر نیک‌خواهی کاری نمی‌کنند. همواره هزینه‌ی سیاسی در میان است، و آن عنوان روزنامه‌ای که راجع‌به سفر رئیس بانک فدرال دالاس آوردیم از نخستین جلوه‌هایی بود که نشان می‌داد هزینه‌ی مذکور نهایتاً چه شکلی خواهد داشت.

همه‌ی چیزهایی که تا الآن گفتم فقط به این درد می‌خورند که تأکیدی باشند بر واقعیتی که در طول کتاب مدام به آن برمی‌گشتم: این‌که پول هیچ جوهری ندارد. پول «واقعاً» هیچ‌چیزی نیست؛ بنابراین ماهیتش همیشه موضوع منازعه‌ی سیاسی بوده است و احتمالاً همواره نیز چنین خواهد بود. اتفاقاً این امر مسلماً در مراحل اولیه‌ی تاریخ ایالات متحده مصداق داشته است ــ یعنی طی نزاع‌های بی‌پایان قرن نوزدهم میان «خوره‌های طلا» (گلد باگز)، «مخالفان پشتوانه‌ی طلا» (حزب گرین‌بک)، «بانکداران آزاد»، «دوفلزی‌ها»، و «نقره‌گرایان» که به‌وضوح بر این امر گواهی می‌دهد ــ یا این مسئله که رأی‌دهندگان امریکایی چنان در خصوص فکر ساختن بانک مرکزی بدبین بودند که صندوق پس‌انداز فدرال تا آستانه‌ی جنگ جهانی اول ساخته نشده بود، یعنی سه قرن پس از بانک انگلستان. حتی پول چاپ کردن برای پرداخت بدهی ملی نیز چنان که اشاره کردم ماهیتی دوگانه دارد. می‌توانیم آن را ــ همانند جفرسون ــ همچون ائتلاف به‌غایت شوم جنگجویان و صاحبان سرمایه ببینیم؛ اما درعین‌حال این بدهی راهی باز می‌کند که خود دولت را هم به عنوان بدهکاری پایبند اخلاق ببینیم، و آزادی را به معنای واقعی کلمه متعلق به ملت بدانیم. شاید هیچ‌کس به فصاحت مارتین لوتر کینگِ جوان، در سخنرانی «رؤیایی دارم» که روی پله‌های بنای یادبود لینکلن در سال ۱۹۶۳ ایراد کرد، این معنا را بیان نکرده باشد:

به یک معنا ما به پایتخت کشورمان آمده‌ایم تا چکی را نقد کنیم. وقتی معماران جمهوری ما کلمات باشکوه قانون اساسی و اعلامیه‌ی استقلال را می‌نوشتند برگ سفته‌ای را امضا می‌کردند که همه‌ی امریکاییان آن را به ارث برده‌اند. این برگه وعده می‌داد که همه‌ی انسان‌ها، بله سیاهان نیز مانند سفیدها، «حقوق جدایی‌ناپذیرشان» برای داشتن «حیات، آزادی و پی‌جویی خوشبختی» تضمین می‌شود. امروز، تا جایی که به شهروندان رنگین‌پوست مربوط می‌شود، معلوم است که امریکا در پرداخت این سفته نکول کرده. امریکا به جای گرامی داشتن این وظیفه‌ی مقدس، به سیاه‌پوست‌ها چک بی‌محل داده است؛ چکی که برگشت خورده و رویش نوشته‌اند: «موجودی کافی نیست.»

بحران بزرگ سال ۲۰۰۸ را هم می‌توان در همین پرتو دید؛ یعنی حاصل سال‌ها کشمکش سیاسی میان وام‌دهندگان و بدهکاران، میان ثروتمندان و فقیران. در حقیقت، در سطح مشخصی، واقعاً همانی بود که به نظر می‌رسید: یعنی شیادی، ترفند پانزی پیچیده‌ای که با آگاهی کامل از این امر طراحی شده بود که مقصران بتوانند قربانیان را مجبور کنند بدهی آن‌ها را بپردازند. در سطحی دیگر می‌توان این بحران را نقطه‌ی اوج دعوا بر سر همان تعریف پول و اعتبار دانست.

در پایان جنگ جهانی دوم، شبح قیام قریب‌الوقوع طبقه‌ی کارگر که کل قرن گذشته طبقه‌ی حاکم اروپا و امریکای شمالی را در ترس فروبرده بود تا حد زیادی محو شد. به این دلیل که بنا بر توافقی ضمنی، نبرد طبقاتی تعلیق‌شده بود. بیان اجمالی‌اش این که طبقه‌ی کارگر سفیدپوست کشورهای آتلانتیک شمالی، از ایالات متحده گرفته تا آلمان غربی، پیشنهادی دریافت کردند. اگر هرگونه خیال‌پردازی راجع‌به تغییر بنیادین ماهیت نظام را کنار می‌گذاشتند، آن‌گاه به آن‌ها اجازه می‌دادند اتحادیه‌های‌شان را حفظ کنند، از مزایای اجتماعی گسترده‌ای برخوردار شوند (حقوق بازنشستگی، تعطیلات، بهداشت...) و شاید از همه مهم‌تر این که بدانند فرزندان‌شان از طریق درس‌خواندن در مؤسسات آموزشی دولتی که بودجه‌ی عمومی سخاوتمندانه‌ای می‌گیرند بخت معقولی خواهند داشت که طبقه‌ی کارگر را کلاً ترک کنند. یکی از عناصر این توافق ضمنی این بود که تضمین می‌کرد

افزایش بازدهی تولید با افزایش دستمزد همراه خواهد بود؛ تضمینی که تا اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ به آن وفادار ماندند. این دوره عمدتاً هم شاهد افزایش سریع بازدهی تولید بود و هم شاهد افزایش سریع درآمدها که پایه‌های اقتصاد مصرفی امروز را نهاد.

اقتصاددانان این دوره را «عصر کینزی» می‌نامند، چون زمانی بود که در آن نظریه‌های اقتصادی جان مینارد کینز، که نقداً مبنای برنامه‌ی اقتصادی روزولت موسوم به «نیو دیل» در ایالات متحده قرار گرفته بود، تقریباً از سوی همه‌ی کشورهای دموکراتیک صنعتی پذیرفته شد. موضع غیررسمی کینز راجع‌به پول نیز با این نظریات به میان آمد. خواننده به یاد می‌آورد که کینز کاملاً بر این باور بود که بانک‌ها در حقیقت «از هیچ» پول خلق می‌کنند، و به همین دلیل، هیچ دلیل واقعی‌ای وجود ندارد که در دوره‌های رکود اقتصادی برای برانگیختن تقاضا دست به خلق پول نزنند؛ موضعی که مدت‌ها مطبوع طبع بدهکاران و هدف لعن وام‌دهندگان بود.

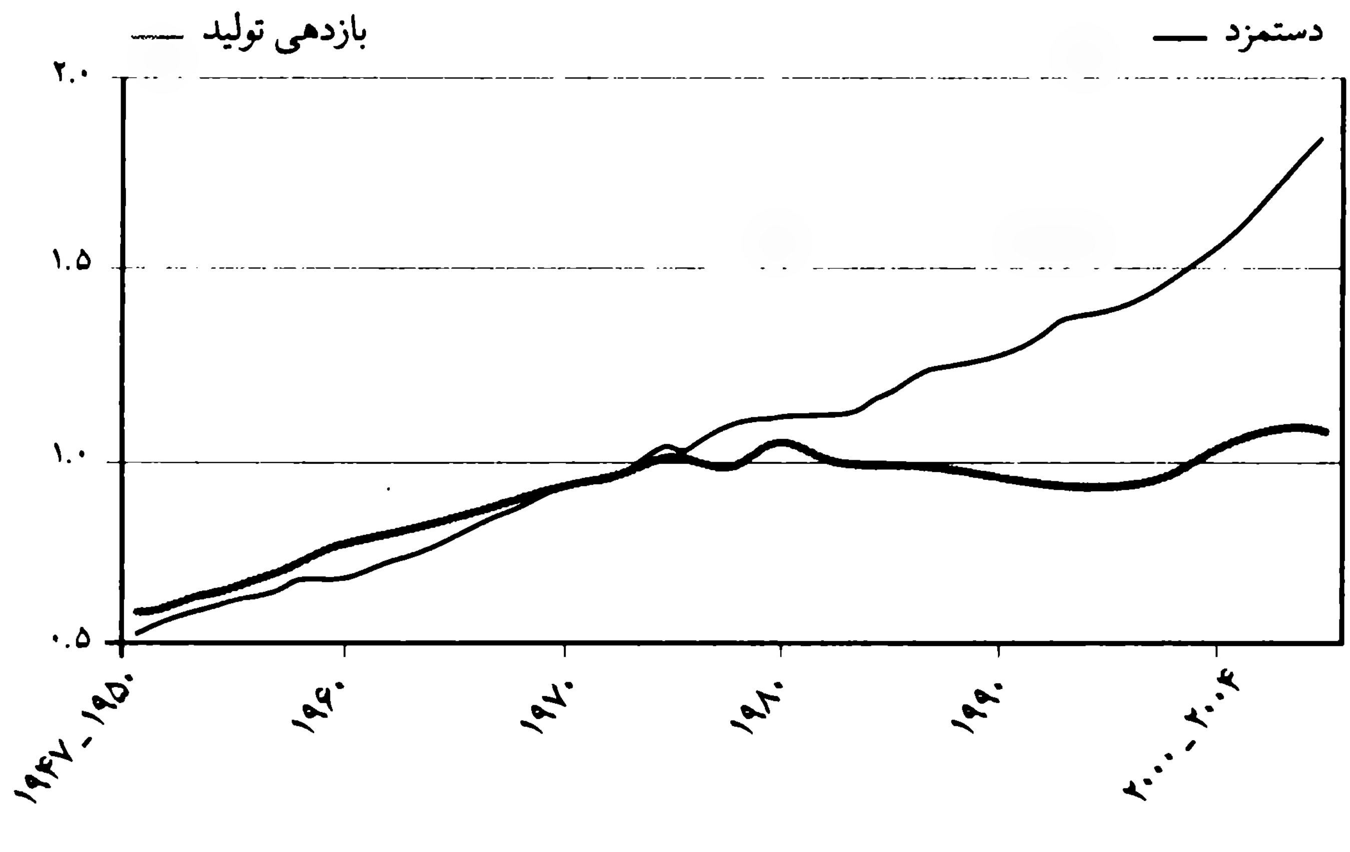
کینز در زمان حیاتش برخی اظهارات به‌شدت بنیان‌برانداز در این زمینه کرده بود، مثلاً خواهان از میان بردن کامل طبقه‌ای شده بود که از راه بدهکار کردن دیگران امرارمعاش می‌کنند ــ به تعبیر خودش «اُتانازی رانت‌بگیران» ــ گرچه منظورش فقط این بود که از طریق کاهش نرخ سود رفته‌رفته این طبقه از میان برود. به همین ترتیب هم نظریه‌ی کینزی خیلی کم‌تر از آن‌که در ابتدا به نظر می‌رسد بنیان‌برانداز است. در واقع این نظریه کاملاً صیقل خورده بود تا در سنت اقتصاد سیاسی جای بگیرد؛ سنتی که به آرمان‌شهر بدون بدهی آدام اسمیت برمی‌گشت و به طور خاص به دیوید ریکاردو نظر داشت که زمین‌داران را انگل می‌نامید و محکوم می‌کرد و وجودشان را برای رشد اقتصادی مضر می‌دانست. کینز هم درست در امتداد همین خط سیر می‌کرد، و رانت‌بگیران را ــ یعنی کسانی که از راه گرفتن سود پول یا سهام زندگی می‌کنند ــ همچون اربابان زمین‌دار می‌دید که با روح حقیقی انباشت سرمایه ناسازگارند. بنابراین پیشنهاد او اصلاً در جهت انقلاب نبود، بلکه آن را بهترین راه برای جلوگیری از انقلاب می‌دانست:

> بنابراین من وجه رانت‌بگیر سرمایه‌داری را همچون مرحله‌ی گذاری می‌بینم که وقتی کارش را انجام داد از میان می‌رود. و با از میان رفتن وجه رانتی سرمایه‌داری هر چیز دیگری که در آن می‌ماند دستخوش تحولی اساسی می‌شود. علاوه‌براین امتیاز بزرگ ترتیب رخدادها به صورتی که من هوادارش هستم این است که اتانازی رانت‌بگیران، این سرمایه‌گذاران بی‌کاره، یک‌باره نخواهد بود... و محتاج هیچ انقلابی نیست.(۲۷)

توافقات کینزی، که نهایتاً بعد از جنگ جهانی دوم به اجرا درآمدند، فقط به بخش کوچکی از جمعیت جهان پیشنهاد شده بودند. با گذشت زمان، مردمان بیش‌تر و بیش‌تری خواهان پیوستن به چنین توافقی شدند. تقریباً همه‌ی جنبش‌های مردمی در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۵ و شاید حتی جنبش‌های انقلابی این دوره را می‌توان خواهان پیوستن به همین توافقات دانست: یعنی خواهان برابری سیاسی با فرض این که چنین برابری‌ای بدون سطحی از امنیت اقتصادی بی‌معناست. این امر نه‌فقط در خصوص جنبش‌های گروه‌های اقلیت کشورهای آتلانتیک شمالی که در ابتدا از توافق بیرون مانده بودند صدق می‌کرد ــ مانند کسانی که دکتر کینگ از طرف‌شان حرف می‌زد ــ بلکه آن جنبش‌هایی که بعداً، از الجزایر تا شیلی، جنبش‌های «آزادی‌خواهی ملی» خوانده شدند نیز از این جمله بودند؛ جنبش‌هایی که نماینده‌ی بُرش‌هایی از طبقات آن کشورهایی بودند که امروزه جنوب جهان می‌خوانیم، و در نهایت شاید چشم‌گیرترین نمونه در اواخر دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ جنبش فمنیستی بود. در مقطعی از دهه‌ی ۱۹۷۰ اوضاع به مرحله‌ی شکننده‌ای رسید. معلوم شد که نظام سرمایه‌داری واقعاً نمی‌تواند این توافق را به همه تعمیم دهد. اگر همه‌ی کارگران سرمایه‌داری کارگران مزدبگیر آزاد بودند نیز کاملاً ممکن بود که این نظام اصلاً دوام نیاورد: مطمئناً سرمایه‌داری نمی‌تواند برای همگان در جهان همان سطح زندگی‌ای را فراهم کند که مثلاً برای کارگران کارخانجات خودروسازی دهه‌ی ۱۹۶۰ در میشیگان یا تورین فراهم کرده بود؛ کارگرانی که خانه‌ی خودشان را داشتند، گاراژ داشتند و فرزندان‌شان به کالج می‌رفتند؛ و این امر حتی پیش از آن که همین فرزندان به جایی برسند که فقط زندگی کم‌تر خفقان‌آوری را

طلب کنند نیز صادق بود. حاصل را می‌توان بحران شمول خواند. در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ نظم موجود آشکارا در شرف فروپاشی بود، و هم‌زمان دچار آشفتگی مالی، شورش بی‌غذایان، پیش‌بینی‌های مکرر آخرالزمانی در خصوص پایان رشد اقتصادی و بحران زیست‌محیطی بود؛ و معلوم شد که همه‌ی این‌ها برای این بوده است که به عوام متذکر شوند که دوره‌ی آن قرارداد ضمنی دیگر به سر رسیده است.

اگر از چشم‌انداز همان مقطعی نگاه کنیم که داستانش را به این شکل نقل کردیم، به‌سادگی می‌بینیم که دوره‌ی سی‌ساله‌ی بعدی، حدوداً از ۱۹۷۸ تا ۲۰۰۹، هم تقریباً با الگوی مشابهی طی می‌شود، جز این که دیگر آن توافق، آن قرارداد ضمنی، تغییر کرده است. مطمئناً وقتی رونالد ریگان در ایالات متحده و مارگارت تاچر در بریتانیا حمله‌ای نظام‌مند را به قدرت اتحادیه‌های کارگری آغاز کردند، و نیز به میراث کینز تاختند، آشکارا به این منظور بود که اعلام کنند تمام توافق‌های پیشین به سر رسیده‌اند. حال همه می‌توانستند حقوق سیاسی داشته باشند، حتی از اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ تقریباً همه‌ی ساکنان امریکای لاتین نیز می‌توانستند ـ اما اکنون داشتن حقوق سیاسی دیگر به لحاظ اقتصادی معنایی نداشت. پیوند میان بازدهی تولید و دستمزد هم بریده شده بود: نرخ بازدهی تولید همچنان رو به افزایش بود اما افزایش دستمزدها متوقف شد و دستمزدها حتی نحیف‌تر هم شدند:(۲۸)



این وضع در ابتدا با بازگشتی به نظریه‌ی «اصالت پول» همراه شد: نظریه‌ای که می‌گوید حتی اگر پول دیگر متکی به پشتوانه‌ی طلا یا هر پشتوانه‌ی کالایی دیگری نباشد، سیاست دولت و بانک مرکزی در درجه‌ی نخست باید در پی مهار دقیق منابع پولی باشد تا اطمینان حاصل شود که با پول همچون کالایی کمیاب رفتار می‌شود. حتی اگر در همان زمان مالی کردن سرمایه به این معنا باشد که اصلاً بیش‌تر حجم پولی که در بازار سرمایه‌گذاری می‌شود کاملاً از هر نوع فعالیت تولیدی یا تجاری‌ای منفک است، و به طور خالص صرف خریدوفروش اوراق بهادار می‌شود.

همه‌ی این‌ها به معنای آن نیست که پیشنهادی به مردم دنیا ارائه نشد: مسئله فقط این بود که، همان‌طور که گفتم، شرایط قرارداد فرق کرده بود. در وضع جدید، دستمزدها دیگر افزایش نمی‌یافت، بلکه کارگران تشویق می‌شدند که پاره‌ای از سرمایه‌داری را بخرند. به جای این‌که رانت‌بگیران از بین بروند، حال همه می‌توانستند رانت‌بگیر باشند؛ در عمل می‌توانستند تکه‌ای از سودی را که خودشان با نرخ فزاینده‌ی استثمار تولید می‌کردند بقاپند. اسباب این کار فراوان و آشنا بود. در ایالات متحده ۴۰۱هزار حساب بازنشستگی وجود داشت و شیوه‌های بی‌پایانی برای تشویق شهروندان معمولی برای بازی در بازار، اما درعین‌حال باز هم تشویق می‌شدند که پول قرض کنند. یکی از اصول راهنمای مشترک مکتب تاچر و مکتب ریگان این بود که اصلاحات اقتصادی هرگز حمایت وسیعی نمی‌یابد مگر کارگران معمولی دست‌کم مشتاق باشند که برای خودشان خانه‌ای داشته باشند؛ در دهه‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰ پیشنهادهای بی‌پایانی برای تبدیل تعهدات مالی وام‌های مسکن برای مردم مطرح شد که ــ بنا به تعبیری مشهور ــ با خانه‌ها «مانند عابربانک» رفتار می‌کردند، گرچه بعداً در بازنگری معلوم شد که کارت بانکی تعبیر درست‌تری می‌توانست باشد. بعد انبوه‌سازی کارت‌های بانکی واقعی اتفاق افتاد که روی دست هم بلند می‌شدند. در این‌جا بود که برای بسیاری «خرید پاره‌ای از سرمایه‌داری» به نحوی نامحسوس به‌آرامی به چیزی تبدیل شد که همان تازیانه‌ی آشنایی بود که بر گرده‌ی کارگران فقیر فرود می‌آمد: افتادن به دام وام‌دهندگان

رباخوار و بنگاه‌های رهنی. چیزی که اوضاع را خراب‌تر کرد این بود که در ایالات متحده در دهه‌ی ۱۹۸۰ قانون فدرال رباخواری، که نرخ سود را بین ۷ تا ۱۰ درصد محدود کرده بود، توسط کنگره لغو شد. درست همان‌طور که ایالات متحده توانسته بود تا حد زیادی خودش را از شر مشکل رشوه دادن به قانون‌گذاران خلاص کند، یعنی در عمل با قانونی کردن این کار (که به نام «لابی‌گری» بازتعریف شده بود)، به همین ترتیب با تبدیل نرخ سودهای واقعی به ۲۵ درصد، ۵۰ درصد یا حتی (در خصوص مثلاً وام‌های روز پرداخت) تا سالیانه ۶۰۰۰ درصد، مسئله‌ی رباخواری نیز کنار گذاشته شد؛ نرخ سودهایی که زمانی حرفش مافیا را هم خجالت‌زده می‌کرد کاملاً قانونی شد؛ و بنابراین برای گرفتن این سودها دیگر لازم نبود شرخر و آدم‌کُش و کسانی را استخدام کنند که جنازه‌ی مثله‌شده‌ی حیوانات را برای ارعاب به در خانه‌ی بدهکاران می‌انداختند، حالا دیگر به قضات، وکلا، ضابطان قضایی و پلیس متوسل می‌شدند.(۲۹)

برای توصیف این تعلیق انواع‌واقسام نام‌ها را جعل کردند، از «دموکراتیک کردن مالیه» تا «مالی کردن زندگی روزمره».(۳۰) خارج از ایالات متحده چنین وضعی را «نولیبرالیسم» خواندند. نولیبرالیسم در مقام ایدئولوژی به این معنا بود که نه‌فقط بازار بلکه سرمایه‌داری (باید مدام به خواننده یادآور شوم که این دو یک چیز نیستند) به اصل سازمان‌دهنده‌ی تقریباً همه‌چیز تبدیل شود. بنا بر این ایدئولوژی، ما باید خودمان را نیز همچون شرکت‌های کوچکی در نظر بگیریم که حول همان اصول سرمایه‌گذاری و اجرای سرمایه‌داری سازمان داده می‌شوند: چیزی بین بانکداری که با خونسردی محاسبه می‌کند، و جنگجوی مقروضی که هرگونه حس آبرومندی شخصی را کنار گذاشته و خودش را تبدیل به نوعی ماشین بی‌آبرو کرده است.

در چنین جهانی است که «پرداخت بدهی خویش»، حتی اگر اکثر افراد هم آن را نپردازند، باز می‌تواند تبدیل به تعریف خود اخلاق شود. برای مثال در بسیاری از شرکت‌های بزرگ امریکایی این تبدیل به رویه‌ی معمول

شده که وقتی بدهکار شوند، تقریباً به طور خودکار شروع به بررسی این امر می‌کنند که اگر این بدهی را نپردازند چه می‌شود؛ و فقط وقتی به پرداختش رضایت می‌دهند که تذکری به آن‌ها داده شود، انگیزه‌ی دیگری بیابند، یا با نوعی حکم قانونی مواجه شوند. به عبارت دیگر اصل آبرو تقریباً به کلی از بازار رخت بربسته است.(۳۱) در نتیجه، شاید کل موضوع بدهی را هاله‌ای مذهبی فراگرفته است.

در واقع حتی می‌توانیم بگوییم نوعی الاهیات دوگانه پدید آمده است؛ الاهیاتی برای وام‌دهندگان و الاهیاتی برای بدهکاران. تصادفی نیست که مرحله‌ی جدید امپریالیسم بدهی ایالات متحده با برآمدن راست‌گرایان انجیلی همراه بوده است، کسانی که ــ در مخالفت با تقریباً تمامی الاهیات مسیحی موجود ــ مشتاقانه از «اقتصادِ جانبِ عَرضه» استقبال کرده‌اند و می‌گویند که خلق پول و دادن آن به ثروتمندان از دیدگاه کتاب مقدس شایسته‌ترین راه برای فراهم کردن رفاه ملی است. شاید جاه‌طلب‌ترین الاهی‌دان این فرقه‌ی جدید جرج گیلدر باشد که کتابش، ثروت و فقر، در سال ۱۹۸۱ پُرفروش شد، یعنی در آستانه‌ی همان دورانی که به عصر انقلاب ریگان شهرت یافت. گیلدر می‌گفت کسانی که می‌گویند نمی‌توان پول خلق کرد، در منجلاب مادی‌گرایی الحادی کهنه‌ای دست‌وپا می‌زنند که نمی‌فهمند درست همان‌طور که خدا می‌تواند از عدم اشیا را خلق کند، بزرگ‌ترین موهبتش به بشریت نیز همین خلاقیت بوده است که درست در همان جهت است. در حقیقت سرمایه‌گذاران، با پذیرش خطری که مستلزم ایمان داشتن به خلاقیت دیگران است، می‌توانند از هیچ ارزش خلق کنند. گیلدر به جای این‌که این تشبه به خلق از عدمِ الاهی را نوعی کِبر بداند، می‌گوید که این امر دقیقاً همان خواست الاهی است: خلق پول عطیه‌ی الاهی است، موهبت اوست، مجرای انتقال رحمت است؛ بله، این امر وعده‌ی الاهی است، اما نه وعده‌ای که به‌خودی‌خود متحقق شود، بلکه حتی اگر اسکناس‌ها را پیوسته دسته کنیم، تنها با ایمان است (همان «به خدا اعتماد می‌کنیم» روی اسکناس دلار) که ارزش این پول‌ها واقعیت می‌یابد:

اقتصاددانانی که خودشـان به آینده‌ی سـرمایه‌داری باور ندارند پویایی بخت و ایمـان را کـه عمـده‌ی آینـده را رقم خواهد زد نادیـده می گیرند. اقتصاددانانی که به دین اعتماد ندارند همواره از فهم نیایش‌هایی که باعث پیشرفت شده‌اند عاجزند. بخت مبنای تغییر و مجرای امر الاهی است.(۳۲)

چنین افاضاتی الهام‌بخش مسـیحیان انجیلی‌ای مانند پَت رابرتسـن بود که اقتصاد جانب عرضه را «نخستین نظریه‌ی الاهی خلق پول» خواند.(۳۳)

درعین‌حـال بـرای کسـانی کـه نمی‌توانسـتند پول خلق کننـد احکام الاهیاتـی کامـلاً متفاوتی عرضه می‌شـد. مارگارت اتوود اخیراً اشـاره کرده اسـت که «بدهی چاقی جدید اسـت»؛ اتوود این را وقتی گفت که متوجه شـد بـه جـای آگهی‌هـای فراوانی کـه قبلاً بـر اتوبوس‌های شـهری تورنتو می‌خواستند این وحشت منزجرکننده را به مسافران القا کنند که اگر چاق باشند جذابیت جنسی ندارند، یک‌باره نصایحی راجع‌به این موضوع ظاهر شده بود که چه‌طور خود را فوراً در برابر وحشت شرخرهایی محافظت کنند که دنبال وصول بدهی‌های آن‌ها هستند:

راجع‌به بدهی حتی نمایش‌های تلویزیونی ساخته‌اند که پیوندی با جریان آشنای احیای دینی هم در آن دیده می‌شود. در این نمایش‌ها ماجراهای آدم‌های معتاد به خرید شـرح داده می‌شـود که وقتی تعریف می کنند شـما چیزی از آن سـر درنمی‌آورید و همه‌چیزش برای‌تان مبهم می‌ماند، بعد با اعترافات اشـک‌آلود بدهـکاران نومیـدی مواجـه می‌شـوید که بـه ورطه‌ی بی‌خوابی‌های رعشـه‌آور سقوط کرده‌اند، و در نتیجه کارشان شده این که مدام دروغ بگویند، حقه بزنند، دله‌دزدی کنند و پشت‌سرهم چکی از این بانک به آن بانک و از آن به دیگری حواله کنند. بعد شهادت‌های خانواده و عزیزان کسانی را می‌بینید که زندگی‌شان بر اثر رفتار بدهکاران بدکردار نابود شده است. مجری برنامه‌ی تلویزیونی که این‌جا نقش کشیش و منجی را بازی می کند با آن‌ها قدری هم‌دلی هم می کند اما شدیدتر از آن به سرزنش‌شان می‌پردازد. در لحظاتی نوری می‌تابد و بارقه‌ی پشیمانی و این وعده که چنین رفتاری هرگز تکرار نخواهد شد از پی می‌آید. توبه تحمیل می‌شود ــ قیچی‌ها ببُرید، ببُرید کارت‌های اعتباری را ــ و سپس قول سفت‌وسخت به این که از این به بعد ولخرجی در کار نباشد، بعد همه‌چیز به‌خوبی طی می‌شود، بدهی‌ها پرداخت می‌شـود، گناهان بخشوده می‌شوند،

آمرزش عطا می‌شود و روزی جدید آغاز می گردد؛ روزی که در آن مرد غمگین‌تر از خواب برمی‌خیزد اما عزمش هم برای وفای به عهدش جزم‌تر است.(۳۴)

این‌جا مخاطره کردن اصلاً مجرای امر الاهی نیست. درست برعکس. اوضاع برای فقرا همیشه متفاوت است. به عبارتی می‌توان توصیف اتوود را وارونه‌سازی کامل طنین سخنرانی «رؤیایی دارم» کشیش کینگ دانست: به این ترتیب که نخستین دوران پس از جنگ دوران مطالبه‌ی جمعی بدهی‌ای بود که کشور به فروافتاده‌ترین شهروندانش داشت، دورانی بود که از کسانی که به وعده‌شان در قبال این شهروندان وفا نکرده بودند خواسته می‌شد برای بازخرید گناهان خود اقدام کنند، حال اما همان شهروندان فروافتاده هستند که قرار است خودشان را گناهکار بدانند و به دنبال نوعی آمرزش فردی محض باشند تا بلکه اصلاً حقی به برقراری ارتباط اخلاقی با باقی ابنای بشر به آن‌ها داده شود.

درعین‌حال فریب‌کاری عمیقی در این‌جا در جریان است. همه‌ی این دارماها، این قوانین اخلاقی، با این فرض آغاز می‌شوند که بدهی شخصی در نهایت بر اثر زیاده‌روی شخصی به بار می‌آید؛ بدهکار شدن گناهی است که فرد در حق عزیزانش روا می‌دارد؛ و بنابراین آمرزش از چنین گناهی لزوماً باید به طریق انکار ریاضت‌کشانه‌ی نفس به قصد تزکیه‌ی آن حاصل شود. چیزی که در این‌جا در وهله‌ی نخست از نظر می‌افتد این است که درحال‌حاضر در ایالات متحده همه بدهکار هستند (میانگین بدهی خانوار در ایالات متحده درحال‌حاضر ۱۳۰ درصد متوسط درآمد خانوار است)، و این که بخش کوچکی از این بدهی را کسانی به بار آورده‌اند که برای شرط‌بندی در مسابقات اسب‌دوانی یا خرید خُرده‌ریز دنبال پول رفته‌اند. این پول‌هایی را که مردم بدهکار هستند برای همان چیزهایی قرض کرده‌اند که اقتصاددانان دوست دارند مخارج غیرضروری بخوانند. این پول‌ها عمدتاً خرج بچه‌ها شده، مردم آن‌ها را با دوستان‌شان خرج کرده‌اند، مصرف کرده‌اند تا با آدم‌های دیگر رابطه برقرار کنند؛ روابطی که بر چیزی بیش از محاسبه‌گری صرف بنا شده باشد.(۳۵) این‌جا آدم‌ها اگر

بخواهند زندگی‌ای داشته باشند که اندکی فراتر از صرف بقا برود، باید بدهکار بشوند.

تا جایی که به سیاست مربوط می‌شود، در این‌جا ظاهراً با دگرگونی در مضمونی سروکار داریم که از ابتدای سرمایه‌داری شاهدش بوده‌ایم. در رویکرد جدید، در نهایت آن چیزی که متعدیانه، جنایت‌آمیز و شیطانی شمرده می‌شود همان مردم‌آمیزی است. بسیاری از امریکایی‌های معمولی ــ از جمله سیاهان و امریکایی‌های لاتین‌تبار، مهاجران جدید و دیگر کسانی که پیش از این از اعتبار محروم شده‌اند ــ با اصرار اکیدشان به دوست داشتن همدیگر واکنش نشان داده‌اند. آن‌ها همچنان برای همدیگر خانه می‌گیرند، برای مهمانی‌های‌شان نوشیدنی و دستگاه‌های پخش صوت فراهم می‌کنند و به دوستان‌شان هدیه می‌دهند؛ حتی هنوز جشن عروسی و مراسم ختم برگزار می‌کنند، و اعتنا ندارند به این که شاید هزینه‌هایش بدهکار یا ورشکسته‌شان کند؛ آشکارا نشان می‌دهند حال که قرار است هر کسی خودش را خُرده‌سرمایه‌داری تصور کند، چرا نباید بتواند از هیچ هم پول خلق کند؟

مسلماً در نقش مخارج غیرضروری هم نباید اغراق کرد. اصلی‌ترین علت ورشکستگی در امریکا بیماری‌های مصیبت‌بار است؛ اغلب قرض کردن‌ها صرفاً برای بقاست (اگر خودرو نداشته باشید، کار هم نمی‌توانید بکنید)؛ و برای اکثر مردم رفتن به کالج درحال‌حاضر به معنای گروگان بدهی بودن برای دست کم نیمی از زندگی شغلی بعدی فرد است.(۳۶) باز هم مفید است تأکید کنم که برای انسان واقعی صرف این که بقا داشته باشد اصلاً کافی نیست. نباید هم باشد.

در دهه‌ی ۱۹۹۰ تنش مشابهی در ابعاد جهانی از نو آغاز شد، یعنی وقتی که ولع قدیمی پول قرض دادن به برنامه‌های دولتی پُرآب‌وتابی چون طرح ساخت سد اسوان در مصر جایش را به تأکید بر وام‌های خُرد داد. این الگوی جدید با الهام گرفتن از موفقیت بانک گرامین در بنگلادش در پی شناسایی کارآفرین‌های مبتدی در جوامع فقیر و دادن وام‌های کوچک کم‌بهره به آنان بود. بانک گرامین تأکید داشت که «اعتبار یکی

از حقوق بشر است.» درعین‌حال فکر پشت این کار این بود که به اتکای «سرمایه‌ای اجتماعی» ــ دانش، شبکه، پیوندها و نبوغ مردمان فقیر دنیا که درحال‌حاضر به اتکای آن در شرایط دشوار دوام آورده‌اند ــ و تبدیل کردن این سرمایه‌ی اجتماعی به راهی برای تولید سرمایه‌ی بیش‌تر (گسترده‌تر)، بتوانند رشدی بین ۵ تا ۲۰ درصد داشته باشند.

همان‌گونه که انسان‌شناسانی چون جولیا الیاکار دریافته‌اند، دادن این اعتبارها تأثیری دوسویه داشته است. همان‌طور که مشاور فوق‌العاده بی‌ریای سازمانی غیردولتی در قاهره برای او توضیح داده بود:

> پول به معنای توانمندسازی است. این پولِ توانمندسازی است. اگر می‌خواهی بزرگ باشی، باید بزرگ فکر کنی. این‌جا کسانی که پول قرض می‌کنند اگر نتوانند پول را پس بدهند ممکن است به زندان بیفتند، خب چرا نگران باشیم؟
>
> در امریکا هر روز ده ایمیل برای گرفتن کارت اعتباری دریافت می‌کنیم. شما برای آن اعتبار واقعاً بهره‌ی زیادی می‌پردازید، چیزی حدود ۴۰ درصد. اما چون پیشنهاد می‌شود، شما هم کارت اعتباری‌ها را می‌گیرید و کیف‌پول‌تان را پُر از کارت می‌کنید. حال‌تان هم خوب است. این‌جا هم باید همین‌طور باشد، چرا کمک‌شان نکنم که به قرض کردن بیفتند؟ مگر تا وقتی وام را پس بدهند، واقعاً برای من مهم است که با آن پول چه می‌کنند؟(۳۷)

همین ناسازگاری‌ای که در این نقل‌قول دیده می‌شود به‌کفایت گویاست. تنها مضمون وحدت‌بخش ظاهراً این است: مردم باید بدهکار باشند. بدهکار بودن فی‌نفسه خوب است. به‌هرحال اگر بیش‌ازحد توانمند شوند، باز هم می‌توانیم دستگیرشان بکنیم. بدهی و قدرت، گناه و فلاح، دیگر چندان قابل‌تمیز نیستند. آزادی بردگی است. بردگی آزادی است. الیاکار در مدت اقامتش در قاهره شاهد این بود که کارآموزان جوان برنامه‌ی آموزشی سازمانی غیردولتی در طلب حق خود برای گرفتن وام برای کسب‌وکار نوپای‌شان اعتصاب کردند. هم‌زمان تقریباً همه‌ی کسانی که درگیر این ماجرا بودند مسلم فرض می‌کردند که بیش‌تر دانشجویان دیگر، و اصلاً همه‌ی کسان دیگری که با برنامه سروکار دارند، فاسد هستند و از کل این سازوکار به عنوان منبع درآمد شخصی استفاده می‌کنند. در این‌جا نیز وجوه

زندگی اقتصادی، که بر روابط دیرپای مبتنی بر اعتماد استوار بود، به دلیل مداخله‌ی دستگاه اداری وام‌دهنده اساساً مجرمانه شد.

طی دهه‌ی بعدی کل این برنامه ــ حتی در جنوب آسیا، یعنی همان جایی که از آن آغاز شده بود ــ به نحو شک‌برانگیزی رفته‌رفته شبیه به بحران وام مسکن در امریکا شد: همه‌جور وام‌دهندگان بی‌پروا وارد ماجرا شدند، انواع برنامه‌های مالی فریب‌کارانه به سرمایه‌گذاران ارائه شد، سودهای بازپرداخت‌نشده انباشته شدند، بدهکاران کوشیدند دسته‌جمعی از پرداخت بدهی‌شان خودداری کنند، وام‌دهنده‌ها شرخر فرستادند تا ته‌مانده‌ی دارایی بدهکاران (مثلاً چیزهایی در حد سقف موج‌دار پیش‌ساخته) را تصرف کنند و حاصل خودکشی‌های واگیردار میان کشاورزان فقیری بود که به دام بدهی‌هایی افتاده بودند که خانواده‌های‌شان احتمالاً هیچ‌وقت نمی‌توانستند از آن رها شوند.(۳۸)

درست مانند دور ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۵، این دور نیز در یک بحران شمول دیگر به اوج رسید. معلوم شد که حقیقتاً دیگر ممکن نیست همه را در دنیا وارد برنامه‌های خُرده‌شرکت‌ها یا «وام‌های دموکراتیک‌شده» کرد، به طوری که هر خانواده‌ای که خواست بتواند خانه‌ای داشته باشد (و فکرش را بکنید، اگر وسایل ساخت خانه‌ها را داشته باشیم، چرا همه نباید خانه داشته باشند؟ مگر همه‌ی خانواده‌ها «مستحق» خانه‌دار شدن نیستند؟) و دیگر ممکن نبود که بگذارند همه‌ی کارگران مزدبگیر اتحادیه داشته باشند، بازنشستگی بگیرند و مزایای بهداشتی داشته باشند. سرمایه‌داری این‌طوری کار نمی‌کند. سرمایه‌داری در نهایت نظام قدرت و ممانعت است، و وقتی به نقطه‌ی شکست برسد، علایم مرضش عود می‌کند، درست همان اتفاقی که در دهه‌ی ۱۹۷۰ افتاد: شورش‌های نان، بحران نفتی، بحران مالی، فهم ناگهانی این که روند جاری به لحاظ زیست‌محیطی بی‌ثبات است، و ظهور هر قسم روایت پیش‌گویانه‌ی آخرالزمانی.

در آستانه‌ی بحران فروپاشی وام‌های مسکن، دولت ایالات متحده مجبور شد تصمیم بگیرد که چه کسی بتواند از هیچ پول بیافریند: صاحبان سرمایه یا شهروندان عادی. نتیجه قابل‌پیش‌بینی بود. صاحبان سرمایه «با پول

مالیات‌دهندگان نجات داده شدند» ــ که اساساً یعنی پول تخیلی‌شان را واقعی انگاشتند. بدهکاران وام مسکن، که کمرشان شکسته بود، به مرحمت رقیق دادگاه‌ها سپرده شدند تا تحت قانون ورشکستگی به کارشان رسیدگی شود؛ قانونی که یک سال قبل از این بحران، کنگره (که باید گفت انگار علم غیب داشت) شرایطش را برای بدهکاران بسیار سخت‌گیرانه‌تر کرده بود. هیچ‌چیز عوض نشد. همه‌ی تصمیم‌های عمده را به تعویق انداختند. «گفت‌وگوی بزرگ»ی که بسیاری توقعش را داشتند هیچ‌گاه رخ نداد.

▮▮▮▮▮

حال ما در نقطه‌ی اتصال تاریخی حقیقتاً خاصی زندگی می‌کنیم. بحران اعتبار مثالی روشن از اصلی را پیشِ روی ما نهاده است که در فصل گذشته ارائه کردیم: این که سرمایه‌داری واقعاً نمی‌تواند در جهانی که مردم فکر می‌کنند چنین نظامی برای ابد پایدار خواهد بود کار کند.

در بیش‌تر طول چند قرن گذشته، اکثر مردم فرض می‌کردند که اعتبار را نمی‌توان به طور نامتناهی تولید کرد، چون فرض می‌کردند که خود نظام اقتصادی بعید است همیشه دوام بیاورد. احتمال می‌دادند که آینده از بنیاد متفاوت باشد. با وجود این، انقلاب‌هایی که پیش‌بینی می‌کردند به نحوی رخ نداد. ساختار اساسی سرمایه‌داری مالی عمدتاً بر جا ماند. درست حالا، یعنی در همان لحظه‌ای که بیش از همیشه معلوم شده که ترتیبات جاری پایدار نیستند، ناگهان تخیل جمعی ما نیز به بن‌بست خورده است.

دلایل خوبی داریم که باور کنیم ظرف یکی دو نسل آینده سرمایه‌داری دیگر وجود نخواهد داشت ــ بیش از همه بوم‌شناسان این را به ما یادآور می‌شوند که دیگر روشن نگه داشتن موتور رشد مداوم روی سیاره‌ای محدود ممکن نخواهد بود، و شکل فعلی سرمایه‌داری ظاهراً از پدید آوردن جهش فناورانه‌ی عظیم و بسیج وسیعی که لازمه‌ی یافتن و استعمار کردن سیارات دیگر است ناتوان است. با وجود این، رایج‌ترین واکنش در برابر چشم‌انداز پایان واقعی سرمایه‌داری ــ حتی واکنش کسانی که خودشان را «مترقی» می‌نامند ــ صرفاً ترس است. ما به چیزی که وجود

دارد چسبیده‌ایم، چون دیگر نمی‌توانیم بدیلی را که حتی از این بدتر نباشد تصور کنیم.

چه‌طور کارمان به این‌جا کشید؟ گمان من این است که به نتایج نهایی نظامی‌سازی همین سرمایه‌داری امریکایی چشم دوخته‌ایم. در واقع می‌توان گفت که سی سال آخری که گذشت شاهد ساخته شدن دستگاه اداری عظیمی برای خلق و نگه‌داری نومیدی بودیم؛ دستگاه عظیمی که پیش و بیش از هر چیز طراحی شده است تا حس ممکن بودن هرگونه بدیلی در آینده را از میان ببرد. وسواس حقیقی حاکمان جهان بن‌مایه‌ی این القای نومیدی است ــ نومیدی‌ای که در واکنش به تحولات دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ القا می‌کنند ــ به این طریق که می‌خواهند اطمینان دهند که جنبش‌های اجتماعی قادر نیستند بدیل‌هایی را پرورش دهند، شکوفا کنند یا پیشنهاد کنند؛ می‌خواهند القا کنند که قابل‌تصور نیست کسانی که ترتیبات موجود قدرت را به مبارزه می‌طلبند هرگز تحت هیچ شرایطی بتوانند پیروز شوند.(۳۹) انجام این کار مستلزم پدید آوردن دستگاه عظیمی از ارتش‌ها، زندان‌ها، نیروهای انتظامی، انواع شرکت‌های امنیت خصوصی و دستگاه‌های جاسوسی نظامی و موتورهای تبلیغاتی از هر نوع قابل‌تصوری بود که بسیاری از آن‌ها مستقیماً به بدیل‌ها حمله نمی‌آورند، بلکه جوّ فراگیر ترس و پیروی از ملی‌گرایی تهاجمی افراطی و نومیدی محض ایجاد می‌کنند که باعث می‌شود هر نوع فکری راجع‌به تغییر جهان خیال‌پردازی‌ای احمقانه بنماید. ظاهراً حفظ و نگه‌داری این دستگاه تبلیغاتی برای هواداران «بازار آزاد» حتی از حفظ هر نوع اقتصاد بازار پایداری نیز مهم‌تر است. اتفاقی را که در اتحاد شوروی سابق افتاد دیگر چگونه می‌توان توضیح داد؟ آدم به طور عادی تصور می‌کند که پایان جنگ سرد باید به کوچک کردن ارتش و کاگ‌ب و بازسازی کارخانه‌ها می‌انجامید، اما اتفاقی که افتاد دقیقاً برخلاف این بود. این فقط مثالی حاد از اتفاقی است که همه‌جا در حال وقوع بود. به لحاظ اقتصادی، این دستگاه تبلیغی فقط مانعی برای پیشرفت نظام اقتصادی سرمایه‌داری است؛ همه‌ی آن سلاح‌ها، دوربین‌های مراقبتی و موتورهای تبلیغاتی فوق‌العاده گران هستند و واقعاً هیچ‌چیزی

تولید نمی‌کنند، و بی‌شک همین خود عاملی دیگری است که کل نظام سرمایه‌داری را به زیر می‌کشد؛ به‌علاوه‌ی ساختن این توهم که آینده‌ی سرمایه‌داری بی‌پایان است، توهمی که از آغاز بنیاد پدید آمدن حباب‌های بی‌پایان را گذاشته است. سرمایه‌داری مالی تبدیل به خریدوفروش پاره‌هایی از آینده می‌شود، و آزادی اقتصادی برای اکثر ما به داشتن حق خرید قطعه‌ی کوچکی از همان چیزی تقلیل می‌یابد که باعث می‌شود ما همواره زیردست باقی بمانیم.

به عبارت دیگر به نظر می‌رسد تناقضی عمیق میان احکام سیاسی مؤسس سرمایه‌داری به عنوان تنها راه اداره‌ی همه‌چیز، و نیاز تصدیق‌نشده‌ی خود سرمایه‌داری برای محدود کردن افق‌های آینده‌اش وجود دارد؛ افق‌هایی که باید محدود شوند مبادا که معاملات مالی کار را از دست خارج کند. وقتی که این اتفاق افتاد و کل دستگاه منفجر شد، در موقعیت غریبی قرار گرفتیم که حتی نمی‌توانستیم هیچ راه دیگری را برای مرتب کردن امور تصور کنیم. تنها چیزی که می‌توانستیم راجع‌به آن تخیلی داشته باشیم فاجعه بود.

▮▮▮▮▮

نخستین چیزی که برای آزاد کردن خودمان نیاز داریم این است که بار دیگر خود را کنشگری تاریخی ببینیم، خود را مردمی ببینیم که می‌توانیم مسیر رویدادهای جهان را عوض کنیم. این دقیقاً همان چیزی است که نظامی کردن تاریخ می‌خواهد از ما بگیرد.

حتی اگر در ابتدای تغییر دوره‌ی تاریخی بسیار بلندی باشیم، باز هم تا حد زیادی بر عهده‌ی ماست که تعیین کنیم این دوره قرار است چگونه باشد. برای مثال، آخرین باری که از اقتصاد مبتنی بر فلز به پول مجازی روی آوردیم، یعنی در انتهای عصر محوری و ابتدای قرون وسطی، تجربه‌ی این تغییر بلاواسطه با مجموعه‌ای از فاجعه‌های بزرگ همراه بود. آیا این‌بار هم قرار است وضع همان باشد؟ احتمالاً تا حد زیادی به این برمی گردد که تا چه حد آگاهانه ترتیبی بچینیم و مطمئن شویم چنین نخواهد شد. آیا بازگشت به پول مجازی به معنای دور شدن از امپراتوری‌ها و ارتش‌های

بـزرگ خواهـد بود و به معنای پدید آوردن سـاختارهایی که جلوِ یغماگری وام‌دهنـدگان را می‌گیـرد؟ دلایل موجهی داریم که فکر کنیم همه‌ی این‌ها اتفـاق خواهنـد افتاد ــ و اگر قرار باشـد بشـریت بقا پیـدا کند، احتمالاً باید اتفـاق هـم بیفتنـد ــ اما هیچ تصوری نداریم که چه‌قدر طول می‌کشـد که این اتفاق‌ها رخ دهند، و اگر رخ دهند حقیقتاً چه شـکلی خواهند داشـت. سـرمایه‌داری جهـان را از جهـات متعددی تغییر داده که غیرقابل‌بازگشـت هسـتند. کاری کـه سـعی داشـتم در ایـن کتـاب بکنم این نبود کـه روایتی از آن‌چـه عصـر آینـده دقیقـاً قرار اسـت باشـد ارائه دهم، بلکه می‌خواسـتم چشم‌اندازی به آینده باز کنم، می‌خواستم حس‌مان را به امکان‌های پیشِ رو وسـعت ببخشـم؛ می‌خواستم به این پرسـش بپردازم که چه معنایی می‌تواند داشته باشد، اگر بخواهیم با وسعت نظری به گستردگی اعصار بنگریم.

بگذاریـد مثالـی بزنـم. مـن از دوره‌ی جنبـش مردمـی بعـد از جنگ جهانـی دوم صحبـت کـردم: نخسـت (۱۹۷۸ ـ ۱۹۴۵) جنبـش مطالبـه‌ی حقوق ملی و شـهروندی، دوم (۲۰۰۸ ـ ۱۹۷۸) در طلب دسترسـی داشـتن بـه خـود سـرمایه‌داری. نکتـه‌ای کـه مهم به نظر می‌رسـد این اسـت که در دوره‌ی اول، در خاورمیانـه، آن جنبش‌هایـی کـه بیش‌ترین مبارزه‌طلبی را با وضع موجود در جهان داشـتند به مارکسیسـم گرایش داشتند؛ در دور دوم، تا حد زیادی به روایت‌هایی از اسلام بنیادگرا. با در نظر گرفتن این نکته که اسـلام همواره بدهی را در مرکز نظریات اجتماعی‌اش قرار می‌داده اسـت، فهم این گرایش آسـان می‌شـود. اما چرا دیدگاه‌مان را از این هم گسـترده‌تر نکنیم؟ طی پنج‌هزار سال گذشته، دست‌کم دو موقعیت بوده است که در آن‌ها ابداعات اخلاقی و مالی عمده‌ای از کشـوری سـر زده که امروزه آن را عراق می‌خوانیم. نخستین آن‌ها ابداع وام بهره‌دار بود، که احتمالاً زمانی در حدود ۳۰۰۰ پیش از میلاد رخ داد؛ دومی حدود ۸۰۰ میلادی که همانا پدیـد آمـدن نخسـتین نظام تجاری پیچیده‌ای بود کـه گرفتن وام بهره‌دار را کنار گذاشـت. آیا ممکن است بتوانیم منتظر ابداع دیگری باشـیم؟ از نظر بسـیاری از امریکاییان این پرسشـی غریب اسـت، چون بیش‌تر امریکایی‌ها بنا بر عادت عراقیان را یا قربانی می‌دانند یا متعصب (قدرت‌های اشـغالگر

معمـولاً مـردم تحت اشـغال را به ایـن صورت می‌بینند)، اما مـی‌ارزد یادآور شـویم که قدرتمندترین جنبش اسـلامی طبقه‌ی کارگر که مخالف اشـغال امریکا بوده‌اند، یعنی صدری‌ها، نام خود را از یکی از بنیان‌گذاران اقتصاد اسلامی معاصر، محمدباقر صدر، گرفته‌اند.(۴۰) مطمئناً به‌هیچ‌وجه تقابلی با سـرمایه‌داری هم ندارند. با وجود این، آدم فکر می‌کند که در این قبیل جنبش‌های مردمی باید انواع بحث‌های جالب، مثلاً در خصوص کار مزدی جریان داشته باشد. شاید امید داشتن به برداشتن گامی نو از میراث شورش پاک‌دینانه‌ی پدرسـالار سـاده‌دلی باشـد. شـاید این گام را باید از فمینیسـم انتظار داشته باشیم، یا فمینیسم اسلامی، یا از جای دیگری که هنوز برای‌مان کاملاً غیرمنتظره اسـت. چه می‌توانیم بگوییم؟ تنها چیزی که می‌توانیم با اطمینان بگوییم این است که تاریخ به سر نیامده است، و تقریباً با اطمینان می‌توان گفت هر جایی که قرار است هیجان‌انگیزترین فکرهای قرن بعدی از آن‌جا بیاید جایی است که انتظارش را نداریم.

■■■■■

کاملاً روشن است که چنین فکرهای جدیدی را بدون رها کردن مقولات فکری‌ای که به آن‌ها عادت کرده‌ایم نمی‌توانیم صورت‌بندی کنیم؛ مقولات کهنه‌ای که، اگر نگوییم بخشـی اساسـی از همان دسـتگاه القای نومیدی هسـتند، باید گفت که مثل جنازه‌ای سـنگین روی دسـت‌مان مانده‌اند. به همیـن دلیـل اسـت که نه‌فقط چنین حجم زیـادی را در این کتاب به بحث راجع‌بـه بـازار اختصـاص داده‌ام، بلکـه همچنیـن به بحـث راجع‌به انتخاب اشتباه میان بازار و دولت پرداخته‌ام که ایدئولوژی‌های سیاسی را طی قرون گذشـته آن‌قـدر قطبـی کرده اسـت که نمی‌شـود راجع‌بـه هیچ‌چیز دیگری حرف زد.

تاریخ حقیقی بازار شبیه آن چیزی نیست که فکر می‌کنیم آموخته‌ایم. بازارهای ابتدایی‌تری که توانسته‌ایم از آن‌ها اطلاع حاصل کنیم ظاهراً سرریز یا کمابیش تأثیر جانبی نظام اداری بین‌النهرین باسـتان بوده‌اند. این بازارها اصولاً بر پایه‌ی اعتبار کار می‌کردند. بازارهای متکی به پول نقد طی دوران

جنـگ پدیـد آمدنـد: بـاز هم عمدتـاً از طریق اخذ مالیات و سیاسـت‌های باج‌گیری که در اصل برای تأمین تدارکات سربازان طراحی شده بودند، اما بعداً علاوه‌براین از هر لحاظ دیگری هم مفید واقع شـدند. در عصر قرون وسطی، و با بازگشت قرون‌وسطاییان به نظام اعتباری، نخستین ظهور چیزی را دیدیم که می‌توانیم آن را عوام‌گرایی بازار بنامیم: یعنی این فکر که بازارها می‌توانند ورای، علیه و خارج از دولت‌ها وجود داشته باشند، همان‌طور که در برخی حوزه‌های مسلمان‌نشـین اقیانوس هند وجود داشـتند؛ فکری که بعـداً بـار دیگـر با انقـلاب عظیم نقره در قرن پانزدهـم در چین ظهور کرد. به نظر می‌رسـد که معمولاً نظام اعتباری در موقعیت‌هایی پدید می‌آید که بازرگانان به دلایلی با مردم عادی در برابر دستگاه اداری دولت‌های بزرگ همبستگی پیدا می‌کنند. اما عوام‌گرایی بازار همواره مملو از تناقضات بوده اسـت، چـون هنـوز هـم تا حـدی به‌تأکید متکی بـر وجود دولت اسـت، و از ایـن گذشـته، چـون روابـط بـازار در نهایت باید بر چیزی جز محاسـبات صرف متکی باشـند: بر قواعد آبرو، اعتماد و نهایتاً بر جماعت و هم‌یاری متقابـل کـه در اقتصادهای انسـانی معمول‌تر هسـتند.(۴۱) این امر به نوبه‌ی خود به معنای منتسـب کردن رقابت به عنصری نسـبتاً خُردتر اسـت. از این دید، می‌توانیم ببینیم کاری که در نهایت آدام اسـمیت در خلق آرمان‌شـهرِ بـازارِ بـدون بدهـی خـود کرد این بـود که عناصـری را از این میراث غریب با آن تلقی غیرمعمول نظامی‌گرا از رفتار شـاخص بازار در غرب مسـیحی آمیخت. این کار او مطمئناً به‌نوعی پیش‌گویانه بود. اما درعین‌حال، مانند همـه‌ی نویسـندگان فوق‌العـاده متنفـذ، کاری کـه کـرد این بـود که چیزی از روحِ در حـال ظهـور زمانـه را دریافـت. از آن زمـان تاکنـون چیـزی کـه دیده‌ایـم کشـمکش سیاسـی مکـرر میـان دو نـوع عوام‌گرایـی بوده اسـت ـ عوام‌گرایی دولتی و عوام‌گرایی بازاری ـ بدون این‌که کسـی توجه کند که این دو گفتار در واقع دقیقاً راجع‌به پهلوی چپ و راست جانور واحدی حرف می‌زنند.

فکـر می‌کنـم اصلی‌ترین دلیلی که نمی‌توانیم به این نکته توجه کنیم این اسـت که میراث خشـونت همه‌چیز را در اطراف ما به هم زده اسـت.

مسئله فقط این نیست که جنگ، فتوحات و بردگی نقشی چنان محوری در تبدیل اقتصادهای انسانی به اقتصادهای بازاری بازی کرده‌اند؛ به معنای واقعی کلمه، هیچ نهادی در جامعه‌ی کنونی ما نبوده است که تا حدی از جنگ و فتوحات و بردگی متأثر نشده باشند. داستانی که در انتهای فصل هفتم گفتیم، یعنی داستان مربوط به این که حتی تلقی‌های ما از همین مفهوم «آزادی»، تحت‌تأثیر نهاد برده‌داری رومی، از تلقی آزادی به مثابه‌ی توانایی برای دوست شدن با دیگران، و تلقی از آن همچون وارد شدن در رابطه‌ی اخلاقی با دیگران، به تلقی از آزادی به مثابه‌ی رؤیاهای نامنسجم در خصوص قدرت مطلق تغییر یافتند شاید فقط چشم‌گیرترین نمونه از این‌دست باشد و نه تنها نمونه؛ و در ضمن آزاردهنده‌ترین نمونه هم هست، چون با وجود این داستان دیگر به‌سختی می‌توان تصور کرد که اصلاً آزادی معنادار انسانی حتی چه شکلی ممکن است داشته باشد.(۴۲)

اگر این کتاب چیزی را نشان داده باشد، مشخصاً این است که چه‌قدر، در طول تاریخ بشر، خشونت به خرج داده شده است تا ما را به موقعیتی برسانند که در آن حتی ممکن است تصور کنیم که زندگی اصلاً همین است. خصوصاً وقتی در نظر آوریم که چه‌قدر از تجربه‌ی روزمره‌ی ما خلاف این تصور است. همان‌طور که تأکید کردم، کمونیسم می‌تواند اساس همه‌ی روابط انسانی باشد ــ همان کمونیسمی که در زندگی روزانه‌ی ما بیش از هر چیز در آن‌چه «عشق» می‌نامیم ظهور می‌کند ــ اما همیشه هم نوعی نظام مبادله وجود دارد، و معمولاً هم نوعی نظام سلسله‌مراتبی بر بالای نظام مبادله ساخته می‌شود. این نظام‌های مبادله می‌توانند تنوعی بی‌پایان داشته باشند، و بسیاری از آن‌ها کاملاً بی‌ضرر هستند. اما چیزی که این‌جا در خصوصش صحبت می‌کنیم نوع بسیار خاصی از مبادله است که مبتنی بر محاسبه‌ی قیمت است. همان‌طور که از همان ابتدا نشان دادم: تفاوت میان مدیون لطف کسی بودن و بدهکار کسی بودن این است که میزان بدهی را می‌توان به‌دقت حساب کرد. محاسبه مستلزم معادل‌سازی است. و چنین معادل‌سازی‌ای ــ خصوصاً وقتی با انسان‌ها سروکار پیدا کند (و به نظر می‌رسد که همیشه هم با آدم‌ها شروع می‌شود، چون اصلاً همیشه این

آدم‌ها هستند که ارزش‌های غایی‌اند) ــ ظاهراً فقط وقتی رخ می‌دهد که آدم‌ها را با زور از زمینه‌شان بریده باشند، به نحوی که بتوان آن‌ها را با چیز دیگری هم‌سان دانست، مانند این‌ها: «هفت پوست سمور و دوازده حلقه‌ی نقره‌ای بزرگ در عوض برگرداندن برادرِ اسیرت»، «یکی از سه دخترت به عنوان وجه‌الضمان بازپرداخت وام پنجاه بوشل غلات...»

این امر به نوبه‌ی خود به همان رسوایی بزرگی می‌انجامد که گریبان همه‌ی تلاش‌هایی را می‌گیرد که می‌کوشند بازار را نماینده‌ی بالاترین شکل آزادی انسانی نشان دهند: چون به لحاظ تاریخی بازارهای غیرشخصی تجاری ریشه در دزدی دارند. بیش از هر چیزی تکرار بی‌پایان افسانه‌ی تهاتر، که همچون افسونی به کار می‌رود، راهی است که اقتصاددانان از آن برای تطهیر این حقیقت ناراحت‌کننده استفاده می‌کنند. اما حتی اگر لختی تأمل کنیم موضوع روشن می‌شود. اولین کسی که به خانه‌ای پُر از اثاثیه نگاه کرد و فوراً حساب کرد که در عوض آن‌ها چه چیزی می‌تواند در بازار بگیرد کی بود؟ مطمئناً فقط دزد می‌تواند این‌طور فکر کند. فقط به دستان سربازانی تازه‌بازگشته از غارت قصبات و شهرها بود که قطعات ذوب‌شده‌ی طلا و نقره ــ که در بیش‌تر موارد حاصل آب کردن گنجینه‌ای ارثی بودند، و مانند مجسمه‌های خدایان کشمیری، یا سینه‌بندهای آزتک، یا خلخال‌های بابلی، هم اثر هنری بودند و هم تاریخی مختصر در خود داشتند ــ می‌توانستند تبدیل به قطعه‌پول‌های هم‌شکل ساده شوند که تاریخی ندارند و دقیقاً به دلیل این که تاریخی ندارند ارزشمند هستند، چون می‌شود همه‌جا خرج‌شان کرد و کسی نمی‌پرسد این را از کجا آورده‌ای. و این هنوز هم مصداق دارد. هر نظامی که جهان را تبدیل به اعداد کند فقط به زور اسلحه می‌تواند مستقر شود، چه این سلاح‌ها گرز و شمشیر باشند، چه «بمب‌های هوشمند» امروزی که از پهپادهای بی‌سرنشین پرتاب می‌شوند.

به همین ترتیب چنین نظامی فقط با تبدیل مداوم عشق به بدهی می‌تواند کار کند. می‌دانم استفاده‌ای که از کلمه‌ی «عشق» می‌کنم و حتی استفاده‌ای که از «کمونیسم» می‌کنم می‌تواند در جای خود بحث‌برانگیزتر باشد. با وجود این، استفاده از آن برای توضیح مطلب لازم است. درست

همان‌طور که وقتی بازارها مجالی بیابند و کاملاً از خاستگاه‌های خشن خود جدا شوند همواره تبدیل به چیز متفاوتی می‌شوند، یعنی تبدیل به شبکه‌های آبـرو، اعتمـاد و پیوندهای متقابل می‌شـوند، به همیـن ترتیب هم نگه‌داری مـداوم نظـام قهـر نیز خلاف این عمل می‌کند: یعنی محصولات همکاری انسـانی، خلاقیت، ازخودگذشـتگی، عشـق و اعتماد را بار دیگر به اعداد تبدیـل می‌کنـد. بـه این ترتیب، چنین رویه‌ای امکان تصور جهانی را فراهم می‌کند که چیزی بیش از مجموعه‌ای از محاسـبات بی‌روح نیسـت. حتی از ایـن بیش‌تـر، بـا تبدیل همان مردم‌آمیزی انسـانی به بدهی مبنای وجودی مـا را تبدیـل بـه خطـا، گناه و جنایت می‌کنند ــ چون مگر ما در نهایت جز مجموع روابط‌مان با دیگران چه چیزی هستیم ــ و جهان را تبدیل به چنان مـکان شـرارت‌باری می‌کننـد که رهایی از شـرارتش فقـط با تحول کیهانی عظیمی که همه‌چیز را نابود کند ممکن می‌شود.

این‌کـه بکوشـیم بـا پرسـیدن این پرسـش که «مـا چه دَینی بـه جامعه داریـم؟» مسئله را دور بزنیم یا حتی بکوشـیم راجع‌بـه «بدهی به طبیعت» یا دیگر مظاهر کیهان سـخن بگوییم راه‌حل نادرسـتی اسـت؛ در حقیقت تقلایـی نومیدانـه اسـت برای رهایی یافتن از منطـق اخلاقی‌ای که در اصل موجـب جدایـی مـا از کیهـان شـده؛ اما دقیقاً با توسـل به همـان منطق. در واقع، این خود نقطه‌ی اوج همان روند اسـت؛ روندی که به نسـیان حقیقی منتهی شـده اسـت، چون مبتنی بر این فرض اسـت که چنان به طور مطلق و کامـلاً از جهـان بریده‌ایـم که می‌توانیم همه‌ی آدمیان ــ یا بگوییم همه‌ی موجودات زنده، یا حتی همه‌ی جهان ــ را در انبانی بیندازیم و بعد با آن‌ها مذاکره کنیم. اصلاً تعجبی ندارد که نتیجه‌ی نهایی، به لحاظ تاریخی، این بوده اسـت که کل زندگی خودمان را چیزی بدانیم که مبتنی بر مقدماتی نادرسـت اسـت، یعنـی به صـورت بدهی‌ای کـه مدت‌هاسـت بازپرداخت نشـده، و بنابرایـن صرف موجودیت‌مـان را مجرمانه تلقی کنیم. گرچه اگر این‌جـا جنایتـی در کار باشـد، همانـا جنایـت فریب‌کاری اسـت. خود این مقدمه فریب‌کارانه اسـت. چه چیزی می‌تواند گسـتاخانه‌تر یا احمقانه‌تر از این باشد که فکر کنیم می‌توان با مبانی موجودیت کسی وارد مذاکره شد؟

البته که چیزی نیست. در حقیقت تا جایی که بتوان هر نوع رابطه‌ای با امر مطلق برقرار کرد، با اصلی مواجه می‌شویم که کاملاً خارج از زمان، یا خارج از زمان با مقیاس انسانی، است؛ بنابراین همان‌گونه که الاهی‌دانان قرون‌وسطایی به‌درستی دریافته بودند، وقتی با امر مطلق سروکار بیابیم، چیزی از قسم بدهی نمی‌تواند در کار باشد.

نتیجه‌گیری:
شاید جهان به تو یک زندگی بدهکار باشد

وقتی به آن نوع از مسائل بزرگ‌تر تاریخی می‌رسیم که در این کتاب به آن‌ها پرداختیم، بیش‌تر گفتار اقتصادی موجود راجع‌به اعتبار و بانکداری به چشم من همچون نوعی دفاعیه می‌نمایند. در حقیقت، شخصیت‌های قدیمی‌تری مانند آدام اسمیت و دیوید ریکاردو به نظام اعتباری بدبین بودند، اما وقتی به میانه‌ی قرن نوزدهم رسیدیم، اقتصاددانانی که به چنین مسائلی می‌پرداختند عمدتاً خود را وقف اثبات این امر کرده بودند که نظام بانکی به‌رغم ظواهرش عمیقاً دموکراتیک است. یکی از معمول‌ترین استدلال‌ها این بود که بانک در حقیقت منابع را از «ثروتمندان تنبل» که آن‌قدر خلاق نیستند که خودشان پول‌شان را سرمایه‌گذاری کنند می‌گیرد، و آن را به‌امانت به دیگران می‌دهد، به طور خاص به «فقرای سخت‌کوش»، که نیرو و انگیزه‌ی تولید ثروت جدید را دارند. این استدلال وجود بانک‌ها را توجیه می‌کرد، اما هم‌زمان موضع عوام‌گرایانی را هم که خواهان سیاست‌های پولی سهل‌گیرانه و حمایت از بدهکاران و این قبیل افراد بودند تقویت می‌کرد ــ چون اگر دوره دوره‌ی سختی بود، چرا باید فقرای سخت‌کوش، کشاورزان و پیشه‌وران و کاسبان کوچک کسانی باشند که سختی می‌کشند؟

این به سیر استدلالی دیگری منجر شد که می‌گفت گرچه بی‌تردید در جهان باستان ثروتمندان وام‌دهندگان اصلی بودند، حال دیگر وضع برعکس

شـده اسـت. از ایـن‌رو بـود که لودویگ فُن میـزس در دهه‌ی ۱۹۳۰، همان دوره‌ای که کینز خواهان از میان برداشتن رانت‌بگیران بود، نوشت:

افـکار عمومـی همـواره علیـه وام‌دهنـدگان سـوگیری داشـته اسـت. افـکار عمومـی وام‌دهنـدگان را ثروتمنـدان تنبـل و بدهکاران را فقیران سـخت‌کوش می‌شـمارد. گـروه نخسـت را بـه عنـوان اسـتثمارگران بی‌رحـم تقبیـح می‌کند و بـر گـروه دوم همچـون قربانیـان بی‌گنـاه سـرکوب رحـم مـی‌آورد. افـکار عمومـی اقدامـات دولـت در جهـت کاهـش مطالبـات وام‌دهنـدگان را بسـیار نافـع و بـه هزینـه‌ی اقلیت کوچک رباخواران خسـیس و سـود اکثریت بزرگ می‌دانـد. افـکار عمومـی اصـلاً توجـه نـدارد کـه ابداعـات سـرمایه‌داری قرن نوزدهـم به‌کلـی ترکیـب طبقـات وام‌دهنـده و بدهـکار را تغییـر داده اسـت. در روزگار سـولون آتنـی، در عهـد قوانیـن کشـاورزی روم و در قـرون وسـطی وام‌دهندگان عمدتاً غنی و بدهکاران فقیر بودند. اما در دوران اوراق قرضه، اوراق بدون پشـتوانه، بانک‌های وام‌دهنده به مسـکن، بانک‌های حسـاب‌پس‌انداز، بیمه‌هـای عمـر و سـرمایه‌گذاری‌های بازنشسـتگی، توده‌ی مردمـی که درآمد متوسطی دارند خودشان وام‌دهنده‌اند.(۴۳)

در حقیقت اکنون ثروتمندان با شـرکت‌های ذی‌نفوذشـان بدهکاران اصلی هسـتند. این همان اسـتدلال «دموکراتیک‌سازی مالیه» است و باز هم چیز جدیدی نیسـت: هر وقت کسـانی خواهان حذف طبقاتی می‌شـوند که با سـود گرفتن زندگی‌شـان را می‌گذرانند، کسان دیگری هم خواهند بود که اعتراض می‌کنند و می‌گویند که این کار زندگی بیوگان و بازنشسـتگان را نابود می‌کند.

نکتـه‌ی قابل‌توجـه این اسـت که امروزه مدافعان نظـام مالی حاضرند از هـر دو اسـتدلال اسـتفاده کننـد، و بسـته بـه این کـه کدام‌یـک بـه لحاظ خطابی در لحظه متقاعدکننده‌تر باشد همان را به کار می‌برند. از یک سو با «کارشناسان»ی چون تامس فریدمن سروکار داریم که ستایش می‌کنند از این که درحال‌حاضر «همه» بخشـی از سـهام شـرکت‌هایی چون اکسون و مکزیکـو را دارنـد و بـه ایـن ترتیـب بدهـکاران ثروتمنـد دیگـر بـه فقیران پاسـخ‌گو می‌شـوند. از سـوی دیگر نیال فرگوسن، نویسنده‌ی کتاب عروج

پول، منتشرشده به سال ۲۰۰۸، را داریم که هنوز می‌تواند به عنوان یکی از کشفیات عمده‌اش اعلام کند که:

> فقر نتیجه‌ی این نیست که صاحبان سرمایه‌ی درنده‌خو فقیران را استثمار می‌کنند. فقر بیش‌تر نتیجه‌ی کمبود نهادهای مالی است، نتیجه‌ی فقدان بانک‌هاست، و نه نتیجه‌ی حضورشان. قرض‌کنندگان فقط وقتی می‌توانند از چنگال رباخواران رها شوند که به شبکه‌های اعتباری کارآمد دسترسی داشته باشند، و فقط وقتی سپرده‌گذاران بتوانند پول‌شان را در بانک‌های قابل‌اعتماد پس‌انداز کنند امکان این‌که پول را از ثروتمندان تنبل به فقیران سخت‌کوش برسانیم فراهم خواهد شد.(۴۴)

وضع گفت‌وگو در متون جریان اصلی نیز به همین شکل است. در این‌جا قصد نداشتم مستقیم به سراغ این متون بروم تا نشان دهم چه‌طور به نحوی منسجم ما را تشویق می‌کنند که سؤالات غلط طرح کنیم. بگذارید همین بند آخری را که نقل کردم به عنوان مثالی از این متون در نظر بگیرم. فرگوسن این‌جا واقعاً چه می‌گوید؟ فقر حاصل کمبود اعتبار است. فقط در صورتی که فقرای سخت‌کوش به وامِ بانک‌های باثبات و معتبر دسترسی داشته باشند ــ به جای رباخواران، یا مثلاً شرکت‌های کارت اعتباری، یا وام‌های روز پرداخت، که اکنون به اندازه‌ی همان رباخواران سود می‌گیرند ــ می‌توانند از فقر خلاص شوند. پس در واقع فرگوسن اصلاً نگران «فقر» نیست، بلکه فقط نگران فقیر بودن برخی از مردم است که سخت‌کوش هستند و به همین دلیل حق‌شان نیست که فقیر باشند. فقیران غیرسخت‌کوش چه؟ احتمالاً می‌توانند به جهنم بروند (برخی از شاخه‌های مسیحیت که دقیقاً همین را می‌گویند). یا شاید از سر بخت‌یاری گره از کارشان باز شود. اما این کاملاً اتفاقی خواهد بود. آن‌ها مستحق نیستند، چون سخت‌کوش نیستند، و بنابراین، اصلاً مهم نیست که چه اتفاقی برای‌شان می‌افتد.

این دقیقاً همان چیزی است که از نظر من در اخلاقیات بدهی مهلک است: همین شیوه‌ای که احکام مالی مدام می‌کوشند همه‌ی ما را به‌رغم آن‌چه واقعاً هستیم با یغماگرانی هم‌سان سازند که جهان را فقط در پی آن‌چه

قابل‌تبدیل به پول است می‌نگرند ــ و بعد به ما می گویند فقط کسانی که حاضرند مردمِ جهان را همچون یغماگران بنگرند لایق دست‌یابی به منابعی شمرده می‌شوند که لازمه‌ی پی‌جویی هر چیزی غیر از پول در جهان است. این اخلاقیات عامل انحراف اخلاقی در همه‌ی سطوح است. («بدهی‌های همه‌ی دانشجویان را ببخشیم؟ اما این بی‌انصافی در حق همه‌ی کسانی است که سال‌ها برای بازپرداخت وام‌های دانشجویی‌شان تلاش کردند!» اجازه دهید به عنوان کسی که سال‌ها برای بازپرداخت وام دانشجویی‌اش تلاش کرد و در نهایت توانست این کار را بکند به خواننده اطمینان دهم این استدلال همان‌قدر معنادار است که بگوییم این «بی‌انصافی» است که از کسی زورگیری کنیم ولی از همسایگانش نکرده باشیم.)

این استدلال زمانی معنا می‌دهد که با فرض مقدماتی آن موافق باشیم؛ یعنی با این فرض که کار کردن بنا به تعریف فضیلت است، چون معیار نهایی توفیق آدمی به عنوان یک گونه توانایی اوست برای افزایش سالیانه ۵ درصد رشد مجموع تولیدات و خدمات جهانی. مشکل این است که هر چه می گذرد بیش‌تر واضح می‌شود که ما هر چه بیش‌تر امتداد این مسیر رشد را بپیماییم، بیش‌تر احتمال دارد که همه‌چیز را نابود کنیم. ظاهراً این دستگاه عظیم بدهی، که در طول پنج قرن گذشته هر روز بخش بزرگ‌تری از جمعیت جهان را به لحاظ اخلاقی به مرتبه‌ای هم‌سان با فاتحان اسپانیایی تنزل داده است، دارد به مرزهای اجتماعی و محیط‌زیستی خود می‌رسد. گرایش دیرینه‌ی سرمایه‌داری به این‌که نابودی خودش را تخیل کند در نیم‌قرن گذشته تبدیل به روایت‌هایی شده است که باقی جهان را هم به سقوط به همراه آن تهدید می‌کند. و هیچ دلیلی نداریم که فکر کنیم این گرایش قرار است زمانی از سرمایه‌داری دور شود. حال حقیقتاً باید پرسید که چگونه باید بندوبست امور را قدری شل‌تر کنیم تا به سمت جامعه‌ای برویم که مردم می‌توانند با کار کم‌تر بیش‌تر زندگی کنند.

پس می‌خواهم این فصل را با قدری ستایش از فقیران غیرسخت‌کوش به پایان ببرم.(۴۵) حداقل این آدم‌ها به کسی لطمه نمی‌زنند. تا جایی که وقتی را که به کار نمی‌پردازند با دوستان و خویشان می گذرانند، و از

کسانی که دوست‌شان دارند مراقبت می‌کنند و از آن‌ها حظ می‌برند؛ شاید آن‌ها در بهبود کار جهان بیش از آن‌چه تصدیق می‌کنیم نقش داشته باشند. شاید باید این‌ها را پیشروان نظم اقتصادی نوین بدانیم، که میل خودویرانگر نظم فعلی ما را ندارد.

▮▮▮▮▮

در این کتاب عمدتاً از ارائه‌ی پیشنهادهای قطعی پرهیز کرده‌ام، اما بگذارید با پیشنهادی از این‌دست کتاب را به پایان ببرم. به نظرم می‌آید مدت‌هاست که اعلام بخشش بدهی‌ها شبیه نوعی یوبیل عهد عتیق به تعویق افتاده است: بخششی که هم بر بدهی‌های بین‌المللی اثر بگذارد و هم بر بدهی‌های مصرف‌کنندگان. این کار سودمند خواهد بود، نه‌فقط به این دلیل که رنج‌های انسانی بسیار جدی را رفع خواهد کرد، بلکه همچنین به این دلیل که راهی است برای یادآوری به ما که پول وصف‌ناپذیر نیست، که پرداخت بدهی‌ها اساس اخلاقیات نیست، که همه‌ی این چیزها ترتیباتی انسانی هستند و اگر دموکراسی معنایی داشته باشد، معنایش این است که همگی بتوانیم بر سر ترتیباتی متفاوت توافق کنیم. به نظرم مهم است که از زمان حمورابی، دولت‌های امپراتوری بزرگ تقریباً هیچ‌وقت از مقاومت در برابر چنین سیاستی کوتاه نیامده‌اند. آتن و روم این الگو را وضع کردند: حتی وقتی با بحران بدهی مستمر مواجه بودند، بر این اصرار داشتند که بسیار محتاطانه قانون‌گذاری کنند، از اثرات مخرب بکاهند، جلوِ سوءاستفاده‌های واضح مانند بردگی بدهی را بگیرند، از غنایم امپراتوری برای دادن انواع مزایا به شهروندان فقیرشان استفاده می‌کردند (شهروندانی که به‌هرحال صف و ستاد لشکرهای‌شان را پُر کرده بودند)، تا کم‌وبیش آن‌ها را مرفه نگه دارند ــ اما همه‌ی این کارها را به نحوی می‌کردند که هیچ‌گاه خود اصل بدهی را تضعیف نکنند. ظاهراً لازم است که طبقه‌ی حاکم ایالات متحده رویکردی بسیار شبیه به این اتخاذ کند: بدترین سوءاستفاده‌ها (مثل زندانی کردن بدهکار) را از میان بردارد، از ثمرات امپراتوری استفاده کند و یارانه‌های محسوس و نامحسوس برای بخش بزرگی از جمعیت فراهم کند؛ در

سال‌های اخیرِ حاکمیت نرخ پول را دست‌کاری کرده است تا کشور را از کالاهای ارزان چینی پُر کند، اما هیچ‌گاه به کسی اجازه نداده در این اصل مقدس تردید کند که می‌گوید همه‌ی ما باید بدهی‌های‌مان را بپردازیم.

اما از نظرگاهی که داشتیم معلوم شد که این اصل دروغ رسوایی بیش نیست. همان‌طور که می‌بینیم قرار نیست که «همه»ی ما بدهی‌های‌مان را بپردازیم. در این شرایط هیچ‌چیز مهم‌تر از آن نیست که الواح بدهی همگان را بشوییم، گسستی را با اخلاقیت مألوف‌مان رقم بزنیم و از نو آغاز کنیم.

اصلاً بدهی چیست؟ بدهی عدول از یک وعده است. وعده‌ای است که حساب و خشونت مخدوشش کرده است. اگر آزادی (آزادی حقیقی) عبارت از توانایی دوست شدن با مردم باشد، پس آزاد بودن لاجرم همچنین به معنای این است که بتوانیم وعده‌های حقیقی بدهیم. مردان و زنانِ حقیقتاً آزاد چه وعده‌هایی به هم می‌دهند؟ در وضعی که هستیم حتی نمی‌توانیم چیزی در این خصوص بگوییم. مسئله بیش‌تر این است که چگونه می‌توانیم به جایی برسیم که بتوانیم همین را بفهمیم. و نخستین گام چنین سفری، در جای خود، این است که بپذیریم در وسیع‌ترین تعبیر، درست به همان نحو که هیچ‌کس حق ندارد به ما بگوید حقیقتاً چه‌قدر می‌ارزیم، کسی هم حق ندارد بگوید چه اندازه مدیون‌ایم.

پس‌گفتار

افزوده به چاپ سال ۲۰۱۴

وقتی که ابتدا، در میانه‌ی سال ۲۰۰۸، قصد کردم این کتاب را بنویسم، فروپاشی مالیِ در حال وقوع بسیار ذهنم را مشغول کرده بود. بسیاری از کسانی که به این مسائل علاقه‌مند بودند می‌فهمیدند که نوعی فروپاشی به‌ناگزیر رخ خواهد داد؛ مگر کسانی که منافع حرفه‌ای‌شان ایجاب می‌کرد خلافش را بگویند. همین زمینه‌ی وسیع‌ترِ سیاسی بود که مرا متقاعد کرد کتابی را که در ابتدا می‌خواستم نظری و دانشگاهی باشد تبدیل به کتابی بسیار فراگیرتر کنم: تبدیلش کردم به تلاشی برای این که ببینم آیا هنوز ممکن است بتوانم از ابزارهای فکری‌ای که برای کسی چون من فراهم است ــ اعم از تاریخی، قوم‌نگارانه و نظری ــ استفاده کنم تا تأثیری حقیقی بر مباحث عمومی‌ای بگذارم که واقعاً مهم هستند یا نه.

تا حدی به همین دلیل بود که همچنین تصمیم گرفتم که کتابی پُرحجم، پُرشاخ‌وبرگ و محققانه بنویسم؛ از آن نوع که دیگر مردم نمی‌نویسند. این به‌ویژه در خصوص انسان‌شناسانی چون خود من صادق است. همیشه احساسم این بوده که شیوه‌ی کرسی گرفتن انسان‌شناسان

در دانشگاه با کنایه‌ای سوگ‌آمیز همراه است. انسان‌شناسان حدود یک قرن نقش خرمگس را بازی کردند: هر وقت نظریه‌پرداز جاه‌طلب اروپایی یا امریکایی می‌خواست تعمیمی گزافه‌گویانه راجع‌به نحوه‌ی سازمان‌دهی سیاسی، اقتصادی یا زندگی خانوادگی انسان‌ها ارائه کند، همواره این انسان‌شناسان بودند که ظاهر می‌شدند تا نشان دهند مردمانی در ساموآ یا تی‌یرا دل فوئه‌گو یا بروندی هستند که کارهایی می‌کنند دقیقاً برعکس آن چیزی که این نظریه‌ها می‌گویند. اما دقیقاً به همین دلیل، انسان‌شناسان تنها کسانی هستند که موقعیت آن را دارند که تعمیم‌های گسترده‌ای ارائه کنند که واقعاً می‌تواند با شواهد هم‌خوان باشد. با وجود این، ما انسان‌شناسان به این تلقی رسیده‌ایم که انجام این کار صحیح نیست. ارائه‌ی این تعمیم‌ها را آمیخته با نوعی خودبزرگ‌بینی تلقی می‌کنیم، و حتی آن را امپریالیسم فکری می‌دانیم.

بااین‌حال چیزی که مرا به این تلاش تحقیقی و تطبیقی بزرگ وامی‌داشت دقیقاً این بود که فکر می‌کردم نوشتن چنین کتابی اقتضای زمان است. این تلقی دو دلیل داشت: دلیل نخست (و بسیار واضح) آن‌که، همان‌طور که اشاره کردم، تخیل جمعی ما دچار فروپاشی شده است. تقریباً انگار مردم باور آورده‌اند که لابد تأثیر پیشرفت‌های فناورانه‌ی عصر ما و پیچیدگی‌های اجتماعی فراگیر و بزرگ‌ترش این بوده که امکان‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ما را تقلیل داده‌اند، به جای این‌که وسعت بخشیده باشند. این وضعیت به جای این‌که بینش ما را از بند رها کند، هر نوع تخیل سیاسی را ناممکن کرده است. اثری که به ترسیم سیری دامنه‌دار در تاریخ بشری اقدام کند لزوماً نشان می‌دهد که آدمیان در گذشته دقیقاً با چه تنوعی به زندگی سیاسی و اجتماعی خود سازمان داده‌اند و، اگر کتاب این را نشان دهد، کمک می‌کند که تصور ما در خصوص آینده بازتر باشد.

دلیل دوم، که همان دلیلی است که فکر کردم چرا به طور خاص تاریخی پنج‌هزارساله می‌تواند مفید باشد، دلیل ظریف‌تری بود. روشن بود که بحران سال ۲۰۰۸ نوعی گسست را رقم زده است؛ پرسش جدی این بود که ابعاد این گسست چیست. از این گذشته، وقتی در میان رویداد تاریخی

تکان‌دهنده‌ای باشید که ظاهراً گسستی را با گذشته رقم می‌زند، مهم‌ترین کاری که باید بکنید این است که تصوری از ساختار آهنگِ بزرگ‌تر آن پیدا کنید. آیا آن‌چه در حال وقوع است نوعی پدیده‌ی نسلی است، جنبش دوره‌های رونق و رکود سرمایه‌داری است، یا گشودگی ناگزیر یکی از امواج شصت‌ساله‌ی ابداع و افول فناوری منحنی‌های کُندراتیف است؟ یا حتی چیزی بس بزرگ‌تر و دوران‌سازتر است؟ آهنگ‌های این دوره‌ها چگونه با هم می‌آمیزند و از هم برمی‌آیند؟ آیا هسته‌ی آهنگینی در کار است که باقی دَوَران‌ها را نیز موجب می‌شود؟ این امواج تاریخی چگونه در دل هم قرار می‌گیرند، از همدیگر می‌گذرند، با یکدیگر هماهنگ می‌شوند یا همدیگر را به هم می‌ریزند؟

هر چه بیش‌تر در این مسئله تعمق می‌کردم، بیش‌تر قانع می‌شدم که آن‌چه با آن طرف هستیم گسستی از وسیع‌ترین ابعاد تاریخی است، و بیش‌تر مطمئن می‌شدم که برای فهمیدن آن باید کاملاً در تلقی خود از آهنگ‌های اقتصادی و تاریخ اقتصاد بازاندیشی کنیم.

حال ممکن است بگویید که انسان‌شناس نامزد مناسبی برای انجام چنین تحقیقی به نظر نمی‌رسد، اما در واقع ما انسان‌شناسان به‌خوبی برای انجام این کار آماده‌ایم. زیرا مورخان و اقتصاددانان سرگردان به این‌سو و آن‌سو می‌روند. اقتصاددانان مایل‌اند با الگوهای ریاضیاتی خود که نقداً در دست‌شان است ــ و با فرضیه‌هایی راجع‌به ماهیت انسان که با این الگوها به میان می‌آیند ــ به سراغ تاریخ بروند: مسئله‌ای که می‌ماند عمدتاً این است که چه‌طور داده‌ها را در معادلات جا دهند. در مقابل، مورخان چنان عزم جزمی در تجربه‌گرایی دارند که اغلب از هرگونه قیاس براساس شواهد خودداری می‌کنند؛ مثلاً در غیاب شواهد مستقیم دال بر وجود انجمن‌های مردمی دموکراتیک در عصر مفرغ اروپا، نمی‌پرسند که آیا فرض وجود چنین انجمن‌هایی منطقی هست یا نه، یا این‌که اصلاً ردی از وجود چنین انجمن‌هایی در شواهد موجود می‌توان یافت یا نه. در عوض صرفاً چنان می‌نویسند انگار این انجمن‌ها وجود نداشته‌اند و نمی‌توانسته‌اند وجود داشته باشند، و به این ترتیب از «تولد دموکراسی» که در عصر آهن یونان رخ

داده است صحبت می‌کنند. به همین دلیل است که می‌توانیم این‌همه «تاریخ پول» داشته باشیم که در واقع تاریخ سکه هستند: چون سکه‌ها اثرات مشهودی بر جا می‌گذارند ولی مبالغ اعتباری نه، مورخان اغلب امکان وجود آن‌ها را کاملاً نادیده می‌گیرند. انسان‌شناسان نیز در مقابل تجربه‌گرا هستند ــ و به الگوهای از پیش‌تعیین‌شده متوسل نمی‌شوند ــ اما همچنین چنان خزانه‌ی غنی‌ای از مطالب تطبیقی در اختیار دارند که می‌توانند براساس شواهد قیاس کنند که انجمن‌های روستایی در عصر مفرغ اروپا یا نظام‌های اعتباری در چین باستان واقعاً چه شکلی ممکن بود داشته باشند. و می‌توانند شواهد را از نو بررسی کنند و ببینند آیا ارزیابی‌های‌شان را تأیید می‌کنند یا با آن‌ها در تضادند.

نهایتاً این‌که انسان‌شناسان به‌خوبی می‌دانند که نمی‌توان از «زندگی اقتصادی» به عنوان مقوله‌ای پیشینی صحبت کرد. حتی سیصد سال پیش هم چیزی به عنوان «اقتصاد»، دست‌کم به عنوان چیزی که مردم بتوانند از آن همچون موجودیتی قائم‌به‌نفس حرف بزنند که قوانین و اصول خودش را دارد، وجود نداشت. برای اکثریت بزرگی از مردمانی که تاکنون زیسته‌اند، «روابط اقتصادی» فقط یکی از وجوه آن چیزی بود که ما سیاست، قوانین، زندگی خانوادگی یا حتی دین می‌نامیم. زبان اقتصاد همواره از بنیاد اخلاقی بوده ــ و هنوز هم هست ــ حتی وقتی اصرار دارد که چنین نیست (مانند زمانه‌ی سیاست واقع‌گرای بی‌رحم عصر محوری یا در تحلیل‌های هزینه و فایده‌ی «عقلانی» اقتصاددانان امروزی)، و بنابراین تاریخ حقیقی اقتصاد باید تاریخ اخلاقیات هم باشد. به همین دلیل بود که فصل مربوط به منطق‌های دادوستد ــ کمونیسم، مبادله و سلسله‌مراتب ــ چنین نقش محوری‌ای در این کتاب دارد. بدهی به کنار؛ هر استدلالی در خصوص روابط اقتصادی، راجع‌به حق دسترسی داشتن یا نداشتن یا تصرف تولیدات و منابع ارزشمند، همواره تبدیل به مشاجره‌ای میان گفتارهای اخلاقی‌ای می‌شود که از ده‌ها وجه با یکدیگر متنازع هستند.

در تمام مسیر نوشتن این کتاب احتمالاً بزرگ‌ترین الهام‌بخش من مارسل

موس، انسان‌شناس بزرگ ابتدای قرن بیستم، بود؛ اول به این دلیل که شاید نخستین کسی بود که تصدیق کرد جوامع توده‌ی درهم‌تنیده‌ای از اصول متناقض هستند، و نیز به طور مشخص‌تر به این دلیل که او از نخستین کسانی بود که کوشید بصیرت‌هایی از تاریخ باستان را با قوم‌نگاری معاصر خود ترکیب کند تا بتواند به این طریق نقاب از چهره‌ی فرضیه‌های غریبی بردارد که اقتصاد مدرن بر آن‌ها بنا شده است و به زندگی آدمی و ماهیت بشر برمی‌گردند. بیش از همه کوشید بدیلی برای «اسطوره‌ی تهاتر» بیابد که به‌درستی دریافته بود از جهات بسیاری اسطوره‌ی بنیادگذار تمدن معاصر ماست.

در تاریخ انسان‌شناسی، موس شخصیتی غریب است. حتی با وجود آن‌که هیچ‌وقت کار میدانی انجام نداد و حتی هیچ‌وقت کتابی را کامل نکرد (وقتی مُرد طرح‌های نوشتاری ناتمام احاطه‌اش کرده بودند)، جریان مقالاتی که گاه‌به‌گاه منتشر کرد فوق‌العاده مؤثر بود ــ دقیقاً تک‌تک این مقالات هر کدام جریان کاملی را در متون بعدی متأثر کرده است. موس قریحه‌ی فوق‌العاده‌ای در طرح جالب‌ترین پرسش‌ها داشت؛ پرسش‌هایی در خصوص معنای قربانی کردن، ماهیت جادو یا ماهیت هدیه، این‌که مفروضات فرهنگی چگونه در نحوه‌ی ایستادن فرد یا سایر فنون بدنش بروز می‌کنند، یا خود مفهوم «نفس». این مسائل تعیین کردند که انسان‌شناسی اساساً باید چگونه باشد، بنابراین موس در مقام نظریه‌پرداز کار بسیار موفقی داشت. اما درعین‌حال فعال سیاسی نیز بود، او یک تعاونی‌گرا بود و نویسنده‌ی پُرحرارت روزنامه‌ها و مجله‌ای سوسیالیستی که بسیار مشتاق بود بصیرت‌های نظریه‌های اجتماعی را در مسائل سیاسی به کار بندد و خب در این‌جا تلاش‌هایش تقریباً با هیچ توفیقی همراه نشد. مشهورترین اثرش یعنی هدیه را به این منظور نوشت که یک‌بار برای همیشه این تلقی را که اقتصاد بدوی براساس تهاتر کار می‌کرده است رد کند، و به‌رغم شهرتی که این کتاب در حلقه‌های روشنفکری یافت، واقعاً هیچ‌گونه تأثیری بر اندیشه‌ی اقتصادی یا فهم عامه از موضوع نداشت.

وقتی این کتاب را می‌نوشتم، برخی اوقات به خودم می‌گفتم که

می‌خواهم از آن نوع کتاب‌هایی بنویسم که موس می‌خواست بنویسد؛ اگر زمانی می‌توانست بر بی‌سامانی‌های مدام خود فایق آید و واقعاً بنویسد. مطمئن نیستم که موفق شده باشم ــ حتی مطمئن نیستم که اگر توانسته باشم این کار را بکنم باز کار خوبی از آب درآمده باشد ــ اما بسیار خوشحالم که به طریقی توانستم بالاخره واقعاً سهمی در تحقق یکی از اهداف تمام عمر موس داشته باشم: یعنی در این‌که عاقبت فکر تهاتر را به‌کل رد کنم. از قضا این فقط هدف موس نبود، به‌نوعی به مدت بیش از یک قرن مایه‌ی دل‌آزردگی انسان‌شناسان بود. وقتی صحبت این اسطوره می‌شد اکثر ما انسان‌شناسان فکر می‌کردیم باید سرمان را به دیوار بکوبیم، چون هر قدر هم که سعی کرده بودیم نشان دهیم که این اسطوره نمی‌تواند درست باشد، دگربار می‌دیدیم که داستان به شکل بیزاری‌آوری باز از سوی اقتصاددانان تکرار می‌شود و از کتاب‌های درسی تا کارتون‌های تلویزیونی ظاهر می‌شود و مدام در گفتار عموم هم بازگو می‌شود. پیداست که زمان می‌برد تا بفهمیم تغییر حاصل‌شده در این باور چه‌قدر بادوام و عمیق بوده است، اما به نظر می‌رسد که توفیق کتاب بدهی نهایتاً تأثیری در این باور داشته است. درست همین امسال بانک انگلستان بیانیه‌ای صادر کرد در خصوص «نقش پول در اقتصاد مدرن»، به همراه ویدیو و متنی که راجع‌به خاستگاه پول توضیح می‌داد؛ این بیانیه به نحوی آغاز می‌شود که فکر می‌کنید اول می‌خواسته اسطوره‌ی تهاتر را بگوید («ماهی‌گیر و کشاورز بدوی‌ای را تصور کنید که می‌خواهند با یکدیگر مبادله کنند...») اما در عوض با داستان اسناد بدهی آغاز می‌کند که می‌تواند مستقیماً از کتاب من برداشته باشد. در واقع یکی دوتا از دوستانم کاملاً معتقدند که در نوشتن متن بانک انگلستان واقعاً از کتاب من استفاده شده است. من نمی‌دانم ــ به نظرم به همین اندازه محتمل است که از حامیان «نظریه‌ی پولی نوین» الهام گرفته باشد ــ اما باید اعتراف کنم اولین واکنشم این بود که یک بطری شامپاین به افتخار همه‌ی انسان‌شناسان باز کنم: بالاخره بعد از یک قرن توانستیم موفق شویم!

این تنها باری نبود که بابت تأثیری که این کتاب گذاشته غافل‌گیر ــ یا حتی

مبهوت ــ شدم. البته بخش بزرگی از توفیق کتاب صرفاً به دلیل نصیبِ ناجُسته‌ی عظیمی است که از مقارنه‌ی زمانی برده. این کنایه‌ی کوچکی نیست، چون پیش از کتاب بدهی، فعالیت فکری من از بدترین مقارنه‌های زمانی قابل‌تصور ضربه خورده بود. من قوم‌نگاری مفصل و رمان‌گونه‌ای نوشته بودم (مردمان گم‌شده) درست در موقعیتی که انتشار قوم‌نگاری‌های مفصل تقریباً غیرممکن شد؛ کاری در زمینه‌ی نظریه‌ی انسان‌شناسی ارزش نوشته بودم (به سوی نظریه‌ی انسان‌شناسانه‌ی ارزش) درست در موقعی که اصحاب این رشته به این نتیجه رسیدند که انسان‌شناسی دیگر علاقه‌ای به کتاب‌های نظری ندارد؛ درست پیش از ۱۱ سپتامبر هوادار «اقدام عملی» شدم. بعد انگار کُن که در سال ۲۰۱۱ همه‌ی زمان‌بندی‌های خوبی که طی حدود پانزده سال از من گریخته بودند تصمیم گرفتند به من بازگردند. نه‌فقط کتابم راجع‌به بدهی در زمانی منتشر شد که مردم این فکر را کنار گذاشته بودند که بحران ۲۰۰۸ صرفاً حاصل افت‌وخیز پولی گذرا بوده است ــ و وقتی که به نظر می‌رسید واقعاً آماده‌اند به طور جدی راجع‌به ماهیت سیاست‌های مبتنی بر بدهی بپرسند ــ همچنین در موقعیتی برای تبلیغ کتاب به نیویورک رفتم که جنبشی اجتماعی، که اساسش دقیقاً همان پرسش‌ها بود، داشت آغاز می‌شد که ابعاد ملی و در حقیقت جهانی پیدا کرد.

البته که من باید نقشی در جنبش اشغال وال‌استریت به عهده می‌گرفتم. وقتی در ژوئن ۲۰۱۱ به نیویورک بازگشتم، دنبال راه‌اندازی نوعی برنامه برای فعالیت سیاسی بودم، و شدم یکی از هشتاد و اندی فعالی که برنامه‌ی اشغال پارک زاکوتی را پیش بردند. اما در آن زمان حقیقتاً این دو چیز را مرتبط به هم نمی‌دیدم. در واقع، به‌سختی می‌کوشیدم آن‌ها را از هم جدا نگه دارم؛ اصلاً نمی‌خواستم از آن سنخ به‌اصطلاح روشنفکران طلیعه‌دار بشوم که می‌خواهند دیدگاه‌های ایدئولوژیک‌شان را به جنبشی تحمیل کنند؛ همچنین فکر می‌کردم کار سخیفی است که آدم از جنبشی اجتماعی برای تبلیغ کتابش استفاده کند. سعی می‌کردم در گردهمایی‌های فعالان از صحبت در خصوص کتاب و استدلال‌هایش پرهیز کنم. اما

هر چه گذشت دیدم سخت‌تر می‌شود. ابتدا هربار که در میان عده‌ای از جوانانِ جمع صحبتی راجع‌به کتاب می کردم دست‌کم یکی از آن‌ها ــ و اغلب چند نفرشان ــ بعد از صحبت به سراغم می‌آمدند تا نظرم را راجع‌به این موضوع بپرسند که آیا می‌شود حول مسئله‌ی بدهی دانشجویی جنبشی تشکیل داد. بعد وقتی اشغال زاکوتی آغاز شد ــ و ما از پیش هیچ تصوری نداشتیم که اگر کسانی به ما بپیوندند چه کسانی خواهند بود ــ فهمیدیم که با فاصله بزرگ‌ترین گروهی که از قضا به ما پیوسته‌اند کسانی هستند که بر اثر بدهکاری مهاجرت کرده‌اند. بعد از سرکوب و بر هم زدن اقامتگاه‌های داخل پارک، چند نوبت انجمن مردمی برگزار کردیم تا ببینیم مردم از ما می‌خواهند که جنبش را به کدام سو ببریم، و انجمن‌هایی که حول موضوع بدهی شکل گرفت باز هم با فاصله بزرگ‌تر و جالب‌تر از بقیه بود. چیزی نگذشت که به «مقاومت در برابر بدهی» پیوستم ــ یکی از گروه‌های کاری جنبش اشغال که، به همان دلایلی که گفتم، واقعاً در روزهای اولیه نمی‌خواستم درگیرش شوم ــ در تدوین راهبرد دست‌نامه‌ی عملیاتی مقاومت کنندگان در برابر بدهی و «رولینگ یوبیل» و برنامه‌های دیگرشان مشارکت کردم.

باید صبر کنیم تا ببینیم کار این‌ها به کجا می‌کشد. به این زودی نه میراث فکری قطعی کتاب تکلیفش روشن می‌شود و نه احتمالاً نتایج جنبش ۲۰۱۱ و بسیج‌های بعدی بر سر بدهی. گمان می کنم ــ دست‌کم دوست دارم این‌طور فکر کنم ــ که جالب‌ترین مباحث راجع‌به مسائل طرح‌شده در کتاب در آینده مطرح خواهند شد. بسیاری از واکنش‌های اولیه تقریباً همانی بود که آدم از کتابی انتظار دارد که می‌خواهد مسائلی دیرپا را در قالب‌هایی ناآشنا و ناراحت از نو چارچوب‌بندی کند. برای مثال بسیاری از لیبرال‌های امریکایی مقدمات اساسی کتاب را همچون کشفیات تاریخی جذاب پذیرفتند (یعنی این را که چندهزار سال میان امپراتوری‌ها و باقی شکل‌های خشونت دولتی، بدهی و شکل‌های خلق پول پیوند نزدیک وجود داشته است)؛ و بعد به این که من کوشیده‌ام نشان دهم که حتی بعد

از ۱۹۴۵ نیز اوضاع بر همین منوال بوده با ابراز بیزاری واکنش نشان دادند. (قرار است باور کنیم که نظام کهن اکنون دیگر با نظامی اختیاری که امپراتوری هم نیست جایگزین شده که از قضا شبیه همان نظام کهن است و تقریباً طابق‌النعل بالنعل مثل همان هم کار می‌کند.) بسیاری از رادیکال‌ها فقط سرزنشم کردند که چرا به جای این کتاب کتاب دیگری ننوشتم (مثلاً راجع‌به نظریه‌ی مارکسی ارزش، یا مثلاً راجع‌به تاریخ اقتصاد نوکلاسیک). فکر می‌کنم درحالی‌که چند استثنای درخشان هم بودند ــ پیش از همه بنجامین کونکل، جرج کافنتزیس و سیلویا فدریچی به یادم می‌آیند ــ فکر می‌کنم باید صبر کنیم تا مباحث حقیقتاً مهم شروع شوند.

البته چیزی که بیش از همه دوست دارم اتفاق بیفتد این است که ببینم این کتاب، در اندازه‌ی کمی هم که شده، تأثیری بر ارزیابی اخلاقی مفهوم بدهی، کار، پول، رشد و خود «اقتصاد» می‌گذارد. همان‌طور که گفتم، خود این مفهوم که چیزی موسوم به «اقتصاد» وجود دارد نسبتاً جدید است. آیا ممکن است کودکانی که امروز زاده می‌شوند آن‌قدر عمر کنند که روزهایی را ببینند که دیگر «اقتصاد» وجود نداشته باشد و ما این مسائل را در چارچوب‌های کاملاً متفاوتی بررسی کنیم؟ چنین جهانی اصلاً چه شکلی خواهد بود؟ از منظری که در آن ایستاده‌ایم بسیار دشوار است که حتی بتوانیم تصورش را بکنیم. اما اگر قرار باشد جهانی خلق کنیم که کمابیش در هر نسل تهدید می‌کند کل انسانیت را نابود خواهد کرد، باید برای تصور نو از امور چنین مقیاسی را هم در نظر داشته باشیم. و در این روند، احتمالاً باید بسیاری از مفروضات دل‌پسندمان ــ مثلاً راجع‌به ارزش کار یا فضیلت پرداخت بدهی ــ را واژگون کنیم.

وقتی تصمیم گرفتم کتاب را آن‌گونه تمام کنم که تمام کردم، همین فکرها در سرم بود: با کلماتی در ستایش جهانِ فقیران غیرسخت‌کوش.

پس اجازه دهید این پس‌گفتار را نیز، با ادای احترام به آدام اسمیت، در حال‌وهوای مشابهی به پایان ببرم. حال می‌دانم که در این کتاب به‌خصوص در حق این فیلسوف اسکاتلندی انصاف را به‌کمال رعایت

نکرده‌ام. دلیلش این است که فقط راجع‌به یک سویه از فلسفه‌ی او سخن گفته‌ام؛ یعنی تعهدش به تخیل نوعی آرمان‌شهر که در آن همه می‌توانند با انصاف با یکدیگر معامله کنند، هر کدام نفع خود را ببرد و بعد بی‌آن‌که چیزی به هم مدیون باشند از هم جدا شوند و به راه خود بروند. اما این اندیشه کلاً مبتنی بر نظریه‌ای راجع‌به انگیزه‌های انسانی است که فرض می‌کند انگیزه‌ی آدمیان، در کل، بیش از هر چیز در این است که مورد توجه هم‌دلانه‌ی دیگران قرار بگیرند. مردم در جست‌وجوی ثروت هستند چون می‌دانند که بقیه به رفاه اهمیت می‌دهند. به همین دلیل بود که آدام اسمیت فکر می‌کرد بازار آزاد می‌تواند در جهت بهبود زندگی همگان مؤثر باشد: چون متقاعد شده بود که انسان‌های معمولی همین که بتوانند در حد مشخصی رفاه خویش را تأمین کنند دیگر چندان سخت‌کوش نخواهند بود و خود را برنخواهند کشید: یعنی به انباشت بیش‌تر و بیش‌تر ثروت فقط به قصد ثروت‌اندوزی نخواهند پرداخت. از نظر اسمیت، پی‌جویی ثروت بیش‌ازحدی که به آن رفاه موردنظر برسد دیگر معنایی نداشت و حتی بیمارگون بود. از همین رو در رساله‌ی نظریه‌ی احساسات اخلاقی این داستان را از پلوتارک نقل می‌کند:

> ندیم پادشاهِ اپیروس به سرور خویش از این حکایت می‌کرد که مطلوب مردمانی که زندگانی معمولی دارند از حیات انسانی چیست. این سخن وقتی میان ایشان رفت که پادشاه فتوحات خود را چنان که یکی پس از دیگری رخ داده بود برای او برشمرده بود و حال در آستانه‌ی اقدام به آخرین آن‌ها بود.
> ندیم گفت: «سرورم، پس از این چه خواهید کرد؟»
> پادشاه گفت: «می‌خواهم از وقت خویش در جوار رفیقان و صُراحی کام بجویم.»
> ندیم پرسید: «سرورم، چه چیز شما را بازمی‌دارد که هم‌اکنون چنین کنید؟»(۱)

نکته‌ی خنده‌دار راجع‌به این واقعه این است که درست وقتی خواندمش، متوجه شدم که در اساس شبیه لطیفه‌ای است که استاد راهنمای من، مارشال سالینز انسان‌شناس، معمولاً تعریف می‌کرد؛ گرچه در لطیفه‌ی او

تبدیل به دیدار تخیلی میان مبلّغی مذهبی و یکی از اهالی ساموآ شده بود که مبلّغ او را هنگام لمیدن بر ساحل دریا دیده بود:

مبلّغ نگاه کن! این‌طور که این‌جا دراز کشیده‌ای داری زندگی‌ات را تلف می‌کنی.

ساموآیی چرا؟ فکر می‌کنی چه کار باید بکنم؟

مبلّغ خب یک‌عالمه نارگیل این اطراف هست. چرا مغرشان را خشک نمی‌کنی و بفروشی؟

ساموآیی و چرا باید بخواهم که چنین کاری بکنم؟

مبلّغ می‌توانی کلی پول دربیاوری. و با پول‌هایی که درمی‌آوری می‌توانی دستگاه خشک‌کن بخری و مغز نارگیل‌ها را سریع‌تر خشک کنی تا باز هم پول بیش‌تری دربیاوری.

ساموآیی باشد. و چرا باید بخواهم که چنین کاری بکنم؟

مبلّغ خب، پول‌دار می‌شوی. می‌توانی زمین بخری، درخت‌های بیش‌تری بکاری، این کار را توسعه بدهی. به این‌جا که برسی دیگر حتی لازم نیست خودت کار بکنی، می‌توانی کسانی را استخدام بکنی که این کار را برایت انجام دهند.

ساموآیی باشد. و چرا باید بخواهم که چنین کاری بکنم؟

مبلّغ خب، عاقبت، با همه‌ی این مغز نارگیل‌ها، زمین‌ها، دستگاه‌ها، کارگرها، و همه‌ی پولی که به دست می‌آوری می‌توانی در بازنشستگی مرد ثروتمندی بشوی. بعدش دیگر مجبور نیستی هیچ کاری بکنی. می‌توانی کل روز را در ساحل دراز بکشی.

یادداشت‌ها

فصل یک: تجربه‌ی سردرگمی اخلاقی

۱ و پیدا بود که این تسهیلات برای راحت‌تر کردن زندگی مردم مالاگاسی در کشور خودشان ساخته نمی‌شدند، بلکه اصلاً به این دلیل ساخته می‌شدند که محصولات را از مزارع به بنادر ببرند و صادر کنند تا ارز خارجی به دست بیاورند و دوباره جاده و راه‌آهن بسازند.

۲ ایالات متحده تا سال ۱۸۶۰ جمهوری هائیتی را به رسمیت نشناخت. فرانسه لجوجانه بر گرفتن این بدهی پای فشرد و جمهوری هائیتی در نهایت مجبور شد در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۲۵ تا ۱۹۴۶ معادل ۲۱میلیارد دلار بپردازد، یعنی در طی مدتی که در بیش‌تر آن تحت اشغال نظامی امریکا بود.

3 Hallam 1866 V: 269-270.

چون حکومت فکر می‌کرد کار درستی نیست که برای نگه‌داری این لاابالی‌ها خرج کند، خود زندانیان باید کل هزینه‌های اقامت در زندان را می‌دادند. اگر نمی‌توانستند هم خب از گرسنگی می‌مُردند.

۴ اگر تعهدات مالیاتی را بدهی بدانیم، آدم‌های بدهکار اکثریتی عظیم را تشکیل می‌دهند؛ و دست‌کم باید گفت که این دو رابطه‌ی بسیار نزدیکی با هم دارند، چون در طول تاریخ نیاز به جمع کردن پول برای پرداخت مالیات از رایج‌ترین دلایل بدهکار شدن بوده است.

5 Finley 1960: 63; 1963: 24; 1974: 80; 1981: 106; 1983: 108.

و این ارجاعات به جمله‌ی موردنظر فقط آن‌هایی هستند که من توانستم در آثارش پیدا کنم. چیزی که فینلی درباره‌ی یونان و روم می‌گوید به همان اندازه درباره‌ی ژاپن و هند یا چین هم صادق است.

6 Galey 1983.

7 Jacques de Vitry, in Le Goff 1990: 64.

8 Kyokai, *Record of Miraculous Events in Japan* (c. 822 AD), Tale 26, cited in LaFleur 1986: 36. Nakamura 1996: 257-259.

9 Ibid.: 36.

10 Ibid.: 37.

11 Jan Hoffman, "Shipping Out of the Economic Crisis" (www. relooney. fatcow. com/ 0_New_ 7594. pdf).

این منبع در خصوص تنها صنعت مربوط به حمل‌ونقل دریایی صحبت می‌کند که درست پس از رویداد بحران مالی سال ۲۰۰۸ توسعه یافت، یعنی صنعت اوراق کردن کشتی‌های باری و حمل فلزات حاصل از اوراق آن‌ها.

۱۲ سیمون جانسون، که زمانی اقتصاددان ارشد صندوق بین‌المللی پول بود، در مقاله‌ای که اخیراً در نشریه‌ی آتلانتیک نوشته است این را به‌اختصار بیان کرده: «تنظیم‌کنندگان، قانون‌گذاران و دانشگاهیان تقریباً همگی فرض می‌کردند که مدیران این بانک‌ها خود می‌دانند که دارند چه می‌کنند. بعد معلوم شد که نمی‌دانستند. برای مثال بخش محصولات مالی گروه بین‌المللی امریکایی در سال ۲۰۰۵ پیش از کسر مالیات سود ۲٫۵میلیارددلاری کسب کرده بود که عمدتاً از فروش بیمه‌های زیرقیمت برای ضمانت‌های بانکی پیچیده‌ای حاصل می‌شد که به‌درستی هم فهمیده نمی‌شد. این راهبرد، که آن را راهبرد "انداختن پول خُرد زیر غلتک جاده‌صاف‌کنی" می‌خواندند، در سال‌های معمولی اغلب سودبخش و در سال‌های بد مالی فاجعه‌بار است. گروه بین‌المللی امریکایی در پاییز گذشته با چهارصدمیلیارد دلار بیمه‌گذاری برای این ضمانت‌های بانکی از همه جلوتر بود. تا این تاریخ دولت ایالات متحده در تلاش برای نجات این کشور متعهد به سرمایه‌گذاری و پرداخت وام به مبلغ ۱۸۰میلیارد دلار برای پوشش دادن خسارت‌های مخاطرات مالی پیچیده‌ی این شرکت شده است که می‌گفتند شکستش ناممکن است.» (Johnson 2010) البته جانسون این احتمال را نادیده می‌گیرد که گروه بین‌المللی امریکایی به‌خوبی از فرجام کار آگاه بوده است، اما به‌سادگی از آن چشم پوشیده چون غلتک جاده‌صاف‌کنی قرار بود کس دیگری را له کند.

۱۳ برعکس، انگلستان نقداً از سال ۱۵۷۱ قانون ورشکستگی داشت. تلاش برای وضع قانون ورشکستگی فدرال در ایالات متحده در سال ۱۸۰۰ به جایی نرسید؛ در میانه‌ی سال‌های ۱۸۶۷ تا ۱۸۷۸ قانونی از این‌دست برقرار بود که هدفش کمک به سربازان از جنگ برگشته در جنگ‌های داخلی بود، اما در نهایت به دلایل اخلاقی ملغی شد. (برای تاریخ‌نگاری خوبی از این ماجرا بنگرید به Mann 2002) اصلاح قوانین مربوط به ورشکستگی در امریکا به احتمال زیاد بیش‌تر در جهت سخت‌تر کردن شرایط انجام خواهد شد تا آسان‌تر کردنش، چنان که اصلاح سال ۲۰۰۵ که درست پیش از بحران اعتباری به تصویب کنگره رسید در همین جهت بود.

۱۴ برای مثال بودجه‌ی تسویه‌ی وام مِلکی که پس از تخصیص نجات مالی به تصویب رسید فقط به کسر کوچکی از خسارت‌دیدگان کمک می‌کرد و هیچ حرکتی در جهت اصلاح قانون ورشکستگی صورت نگرفت؛ قانونی که در واقع در سال ۲۰۰۵، یعنی دو سال قبل از واقعه‌ی فروپاشی و تحت فشار صاحبان کسب‌وکار مالی، سخت‌تر هم شده بود.

15 "In Jail for Being in Debt", Chris Serres and Glenin Howatt, Minneapolis-St. Paul *Star Tribune*, June 9, 2010, www.startribune.com/local/95692619.html; "In for a Penny: The Rise of America's New Debtor's Prisons", American Civil Liberties Union, October 2010, www.aclu.org/files/assets/InForAPenny_web.pdf.

16 "IMF warns second bailout would 'threaten democracy'". Angela Jameson and Elizabeth Judge, business.timesonline.co.uk/tol!business/economics/article6928147.ece#cid=OTC-RSS&attr=n85799, accessed November 25, 2009.

فصل دو: افسانه‌ی تهاتر

1 Case, Fair, Gartner, and Heather 1996: 564.

تأکید از متن اصلی است.

2 Op. cit.

3 Begg, Fischer, and Dornbuch (2005: 384); Maunder, Myers, Wall, and Miller (I991: 310); Parkin and King (1995: 65).

4 Stiglitz and Driffill 2000: 521.

تأکید باز هم از متن اصلی است.

5 Aristotle, *Politics* I.9.1257.

۶ حتی معلوم نیست که این‌جا با تهاتر سروکار داشته باشیم. ارسطو از واژه‌ی «métadosis» استفاده می‌کند که در روزگار او معمولاً به معنای «سهیم شدن» یا «تقسیم کردن» به کار می‌رفت. از زمان آدام اسمیت این واژه را در متن ارسطو به همان «barter» [= تهاتر] ترجمه کرده‌اند اما کارل پولانی مدت‌ها پیش اصرار می‌ورزید (Polanyi 1957a: 93) که این ترجمه غلط است، مگر این‌که فرض کنیم ارسطو می‌خواسته معنای کاملاً جدیدی به این اصطلاح بدهد. کسانی چون لاوم (Laum 1924) و سیفورد (Seaford 2004) که راجع‌به منشأ پول در یونان نظریه‌پردازی کرده‌اند تأکید دارند که رسوم مربوط به فراهم کردن کالاها (مثل تقسیم غنایم جنگی یا تقسیم گوشت قربانی) احتمالاً نقشی اساسی در پیدایش پول رایج در یونان داشته‌اند (برای نقدی بر سنت ارسطویی که فرض می‌گیرد ارسطو دارد در این فقره از کتاب سیاست راجع‌به تهاتر حرف می‌زند بنگرید به Fahazmanesh 2006).

۷ برای نوشته‌های مربوط به این موضوع بنگرید به آثار سروه:

Jean-Michel Servet 1994, 2001.

سروه همچنین اشاره می‌کند که در قرن هجدهم این شرح‌ها به‌ناگاه از میان رفت و به جایش برای توصیف اوضاع اقیانوسیه، افریقا و امریکا به‌کرات از مفهوم «تهاتر ابتدایی» استفاده کردند.

8 *Wealth of Nations* I.2.1-2.

چنان که خواهیم دید اسمیت این جملات را از منبعی بس قدیمی‌تر گرفته است.

۹ «اگر در آن اصول ذهن انسانی پژوهش کنیم که این گرایش به معامله بر آن مبتنی است، روشن می‌شود که این اصل تمایلی طبیعی است که همگان را به معامله ترغیب می‌کند. پیشنهاد دادن پول به دیگری، که به نظرمان معنایی چنان آشکار و ساده دارد، در واقع ارائه‌ی استدلالی است برای ترغیب او به این‌که فلان‌وبهمان کار را برای نفع بردن خویش بکند.» (*Lectures on Jurisprudence*, 56) جالب‌توجه است که متذکر شویم این فرض که مفهوم مبادله مبنای کارکردهای ذهنی ماست و خود را هم در زبان نمایان می‌کند (مثل مبادله‌ی کلمات) و هم در اقتصاد (مثل مبادله‌ی کالاهای مادی) فرضی است که به اسمیت برمی‌گردد. بسیاری از انسان‌شناسان این فرض را به کلود لوی‌استروس نسبت می‌دهند. (Levi-Strauss 1963: 296)

۱۰ ارجاع به گوسفندان بر این دلالت دارد که اسمیت احتمالاً به بخش دیگری از جهان اشاره دارد، اما در بخش دیگری از مثالش، از جمله به معامله‌ی پوست اشاره دارد که معلوم می‌شود دارد به جایی در جنگل‌های شمال‌شرقی در امریکای شمالی می‌اندیشد.

11 *Wealth of Nations* I.4.2.

12 *Wealth of Nations* I.4.3.

13 *Wealth of Nations* I.4.7.

۱۴ ظاهراً ایده‌ی توالی تاریخی که از تهاتر به پول و از پول به اعتبار می‌رسد اول‌بار در سخنرانی‌های

بانکداری ایتالیایی به نام برناردو دوانزاتی آمده است: (Bernardo Devanzati 1529-1606; Waswo 1996) این ایده در مقام یک نظریه‌ی صریح توسط اقتصاددان آلمانی، برونو هیلدِبراند، بسط یافت (Bruno Hildebrand 1864) که قایل به این مراحل شد: مرحله‌ی تهاتر پیشاتاریخی، مرحله‌ی باستانی ضرب سکه، رجعت به تهاتر در قرون وسطی، مرحله‌ی مدرن اقتصاد اعتباری. در اثر شاگرد او، کارل بوشر، (Karl Bücher 1907) این نظریه رسمیت یافت. درحال‌حاضر این توالی را از جمله‌ی بدیهیات می‌شمرند، و دست‌کم مضمون آن را از مارکس تا زیمل به طور خاص می‌توان بازیافت؛ حتی با وجود این‌که تقریباً تمام تحقیقات تاریخی بعدی نادرستی آن را نشان داده‌اند.

۱۵ بااین‌حال توصیفات مورگان بر دیگران تأثیرگذار بود. برخی از آثار مورگان (Morgan 1851, 1877, 1881) که به طور خاص هم بر حق مالکیت جمعی تأکید داشتند و هم بر اهمیت فوق‌العاده‌ی زنان، به‌خصوص نقشی که شورای زنان عمدتاً در اداره‌ی حیات اقتصادی داشت، بر بسیاری از متفکران ریشه‌نگر تأثیرگذار بود ــ از جمله بر مارکس و انگلس ــ و نزد آنان تبدیل به ضدافسانه‌ی کمونیسم اولیه و مادرسالاری اولیه شد.

۱۶ بنگرید به:

Humphrey 1985.

آن چپمن (Anne Chapman 1980) هم می‌گوید که اگر قرار باشد تهاتر خالص را به عنوان چیزی تعریف کنیم که فقط به معاوضه‌ی اشیا مربوط است و نه بازآرایی روابط میان افراد، معلوم نیست که اصلاً هیچ‌وقت چنین چیزی وجود داشته است. همچنین بنگرید به:

Heady 2005.

17 Levi-Strauss 1943.

ترجمه‌ی انگلیسی از:

Servet 1982: 33.

۱۸ باید این را در نظر بگیریم که وسوسه‌ی تنوع در روابط جنسی برای مردان و زنان جوانی که تقریباً همه‌ی زمان خود را احتمالاً با یک‌دوجین آدم هم‌سن‌وسال خود می‌گذرانند وسوسه‌ای قوی است.

19 Berndt 1951: 161; Gudeman 2001: 124-125.

تحلیل هر دو نویسنده کاملاً مانند تحلیل من است. [«نیمگان» معادلی است که حمید عنایت (در ترجمه‌ی کتاب لوی‌استروس، نوشته‌ی ادموند لیچ، خوارزمی، ۱۳۵۸) برای «moiety» وضع کرده. همان‌طور که در متن آمد، نیمگان تبار پدری یا تبار مادری است که فرد در این نوع جامعه‌ی تک‌تباری به آن متعلق دانسته می‌شود (یعنی به نیمه‌ی پدری یا مادری متعلق است). و نظام ازدواج برون‌همسری نیمگانی حکم می‌کند که بسته به نوع این تک‌تباری شخص نمی‌تواند با همه‌ی خویشاوندان مادری / پدری خود ازدواج کند یا رابطه‌ی جنسی داشته باشد.]

20 Berndt 1951: 162.

۲۱ گرچه همان‌طور که بعداً نشان خواهیم داد، این‌طور هم نیست که معاملات بین‌المللی امروزی هیچ‌گاه با موسیقی، رقص، غذا، مواد مخدر، روسپیان گران‌قیمت یا امکان خشونت همراه نباشد. برای نمونه‌ای تصادفی از این معاملات که با این دوتای آخر سروکار داشته بنگرید به:

Perkins 2005.

22 Lindholm 1982: 116.

[در کتاب لیندهلم که نویسنده این قول را از آن نقل کرده است بدون هیچ توضیحی قبل یا بعد از این فقره از متن به همین صورت برای اشاره به این رسم از عبارت «Adal-Badal» استفاده شده که قاعدتاً تصحیفی از عبارت «علی‌البدل» است؛ می‌شود تصور کرد که لیندهلم نیز همین «عدل‌بدل» را از زبان مردم شنیده است.]

۲۳ سروه (Servet 2001: 20-21) شمار زیادی از این لغات را گرد آورده است.

۲۴ این مسئله چنان واضح است که جای شگفتی دارد چگونه به آن کم‌توجهی می‌شود. تنها اقتصاددان کلاسیکی که به نظر می‌آید این نکته را در نظر گرفته که بازپرداخت با تأخیر می‌تواند تهاتر را غیرضروری کند رالف هاوتری (Hawtery 1928: 2; in Einzig 1949: 375) است. همه‌ی اقتصاددانان کلاسیک دیگر، بی‌هیچ دلیلی، فرض می‌کنند که همه‌ی مبادلات حتی میان همسایگان لزوماً باید همان چیزی باشد که اقتصاددانان دوست دارند از آن به عنوان «تبادل نقطه‌ای» یاد کنند.

25 Bohannan 1955; Barth 1969; Munn 1986; Akin and Robbins 1998.

بررسی خوبی در خصوص مفهوم «فضاهای مبادله» را می‌توانید در اثر گریگوری (Gregory 1982: 48-49) بیابید. گریگوری مثالی از کوهستان‌های پاپوآ گینه‌ی نو می‌آورد که نظامی با شش رتبه از اشیای ارزشمند داشتند که در آن خوک زنده و شترمرغ کلاهخوددار در بالاترین رتبه بودند، «گردن‌آویز صدف مروارید، گوشت راسته‌ی خوک، تبر سنگی، کلاه ساخته‌شده از پر شترمرغ کلاهخوددار، سربند مُهره صدفی» در رتبه‌ی دوم، و از این‌دست. به طور معمول اقلام مصرفی به دو رتبه‌ی آخر تعلق می‌گیرند که به‌ترتیب شامل غذاهای مجلل و قوت غالب می‌شوند.

26 Servet 1998; Humphries 1985.

۲۷ مقاله‌ی کلاسیکی که در این زمینه نوشته شده به قلم ریچارد رادفورد است:

Radford 1945.

۲۸ دست‌کم در دهه‌ی ۱۶۰۰ پول قدیم کارولنژی را واقعاً «پول تخیلی» می‌نامیدند؛ در فاصله‌ی زمانی حدود هشتصد سالی که از سقوط این امپراتوری گذشته بود و در بیش‌تر این دوره سکه‌های کاملاً متفاوتی رایج شده بودند یا اصلاً پولی رواج نداشت، همه اصرار داشتند که از پوند، شلینگ و پنس (یا لیر، دینار و سو) استفاده کنند. (Einaudi 1936)

۲۹ برای موارد دیگری که تهاتر هم‌زمان با پول وجود داشته است بنگرید به:

Orlove 1986; Barnes and Barnes 1989.

۳۰ یکی از بدی‌های این‌که کتابِ آدم تبدیل به کتابی کلاسیک شود این است که اغلب واقعاً می‌روند و مثال‌هایی را که آورده‌ای وارسی می‌کنند (یکی از خوبی‌هایش هم این است که حتی اگر بفهمند اشتباه کرده‌ای باز هم به‌هرحال به عنوان یک مرجع به کتابت ارجاع می‌دهند).

31 Innes 1913: 378.

اینس چنین ادامه می‌دهد: «لختی تأمل نشان می‌دهد که کالایی که مایحتاج است نمی‌تواند به عنوان پول استفاده شود، چون بنا به فرض واسطه‌ی مبادله باید برای همه‌ی اعضای جامعه قابل دریافت باشد. بنابراین اگر ماهی‌گیران برای مایحتاج‌شان ماهی پرداخت می‌کردند، تاجران هم باید به همان ترتیب به جای ماهی‌های آن‌ها به‌شان ماهی می‌دادند که به‌وضوح معلوم است کار مسخره‌ای است.»

۳۲ به نظر می‌رسد که اول معابد پدید آمدند؛ قصرها که در طول زمان اهمیت روزافزونی یافتند نظام اداری معابد را برگرفتند.

۳۳ وجود چنین چیزی در سومر باستان اصلاً به مخیله‌ی اسمیت خطور هم نمی‌کرد: اصطلاح فعلی برای این قطعات «hacksilber» [= برش نقره] است. (Balmuth 2001)

۳۴ برای مقایسه با وضع مصر بنگرید به:

Grierson 1977: 17.

35 Hudson 2002: 25, 2004: 114.

36 Innes 1913: 381.

۳۷ کتاب پُراهمیت پتر اسپوفورد، پول و استفاده از آن در اروپای قرون وسطی (۱۹۸۸)، که صدها صفحه به استخراج و ضرب طلا و نقره و ارزش‌کاهی سکه نوشته است، فقط دو یا سه اشاره به انواع پول‌های

نشان‌شده‌ای از جنس سرب و چرم یا ترتیبات اعتباری خُرد می‌کند که ظاهراً مردم حجم عظیم اکثر مبادلات روزانه‌شان را با آن‌ها انجام می‌دادند. اسپوفورد می‌گوید: «در این خصوص تقریباً چیزی نمی‌دانیم.» (Spufford 1988: 336) مثالی که حتی از این چشم‌گیرتر است چوب‌خط است که راجع‌به آن بسیار می‌شنویم: استفاده از چوب‌خط به جای پول نقد در قرون وسطی بسیار رایج بود، اما تقریباً هیچ تحقیق نظام‌مندی در زمینه‌ی این موضوع، خصوصاً خارج از انگلستان، انجام نشده است.

فصل سه: بدهی ازلی

۱ هاینسون و استایگر (Heinsohn and Steiger 1989) حتی می‌گویند که اصلی‌ترین دلیلی که همکاران اقتصاددان‌شان این قصه را کنار نگذاشته‌اند این است که انسان‌شناسان هنوز بدیلی که به همین اندازه رضایت‌بخش باشد فراهم نکرده‌اند. هنوز هم تقریباً همه‌ی تاریخ‌های پول با داستان تخیلی تهاتر آغاز می‌شوند. گام دیگری که این کتاب‌ها برمی‌دارند آن‌ها را به دام تعریفی کاملاً دوری می‌اندازد: اگر «تهاتر» مبادله‌ای اقتصادی است که از وجه نقد استفاده نمی‌کند، آن‌گاه هر اقتصادی که از وجه نقد استفاده نکند، مستقل از این‌که صورت و محتوایش چه باشد، اقتصادی تهاتری است. به این ترتیب است که گلین دیویس (Glyn Davis 1996: 11-13) حتی مراسم تبادل هدیه‌ی بومیان کواکیوتل (Kwakiutl potlatches) در سواحل شمال‌شرقی اقیانوس آرام را «تهاتر» می‌خواند.

۲ برای دیدن نظر من راجع‌به نظریه‌ی ارزش کارپایه بنگرید به:

Toward an Anthropological Theory of Value (Graeber, 2001).

۳ اغلب از یاد می‌بریم که همه‌ی این نظریه‌پردازی‌ها ارکان دینی قوی‌ای داشتند. خود نیوتن به‌هیچ‌وجه بی‌خدا نبود؛ در واقع نیوتن سعی کرده بود با مهارت ریاضی‌ای که داشت ثابت کند جهان، همان‌گونه که اسقف آشر سراسقف کلیسای ایرلند گفته بود، در تاریخ ۲۳ اکتبر سال ۴۰۰۴ پیش از میلاد خلق شده است.

۴ اسمیت اول‌بار عبارت «دست نامرئی» را در کتاب تاریخ نجوم به کار برد، (*Astronomy* III.2) اما در کتاب نظریه‌ی احساسات اخلاقی (*Theory of Moral Sentiments* IV.1.10) است که تصریح می‌کند دست نامرئی بازار همان دست «تقدیر» (Providence) است. برای طرح کلی الاهیات اسمیت بنگرید به:

Nicholls 2003: 35-43.

راجع‌به پیوند احتمالی الاهیات اسمیت با الاهیات اسلامی فصل دهم همین کتاب را ببینید.

5 Samuelson 1984: 49.

برای نقد این دیدگاه بنگرید به:

Heinsohn and Steiger 1989; Ingham 2004.

6 Pigou 1949.

بویانوفسکی (Boianovsky 1993) هم تاریخی برای اصطلاح پول به دست می‌دهد.

۷ «هیچ اقتصادی را نمی‌شناسیم که بدون حضور پول در آن تهاتر نظام‌مند صورت پذیرد.» (Fayazmanesh 2006: 87) منظور پول به عنوان ابزار حسابداری است.

۸ راجع‌به نقش کلی دولت در پرورش «بازار خودتنظیم‌گر» بنگرید به:

Polanyi 1949.

عقیده‌ی راست‌کیشانه‌ی رایج اقتصادی که می‌گوید اگر دولت کنار رود، بازار بدون نیاز به این‌که از پیش نهادهای قانونی، پلیس و نهادهای سیاسی ساخته شده باشد طبیعتاً ظهور می‌کند وقتی

به شکلی چشم‌گیر رد شد که ایدئولوژی‌های بازار آزاد در دهه‌ی ۱۹۹۰ کوشیدند این الگو را بر اتحاد شوروی سابق اعمال کنند.

۹ مطابق معمول اینس موضوع را به‌زیبایی بیان کرده است: «نه چشم‌ها دلاری را دیده‌اند و نه دست‌ها لمسش کرده‌اند. تنها چیزی که می‌توانیم لمس کنیم یا ببینیم وعده‌ای است برای پرداخت یا تأدیه‌ی بدهی براساس مقدار مشخصی که دلار نامیده می‌شود.» اینس به همین ترتیب اشاره می‌کند: «همه‌ی معیارهای اندازه‌گیری ما مشابه‌اند. هیچ‌کس تا حالا یک اونس یا یک فوت یا یک ساعت را ندیده است. یک فوت فاصله‌ای بین دو نقطه‌ی ثابت است، اما نه این فاصله و نه آن دو نقطه موجودیت جسمانی ندارند.» (Mitchell-Innes 1914: 155)

۱۰ توجه داشته باشید که در این‌جا فرض نکرده‌ایم که نوعی ابزار برای محاسبه‌ی چنین ارزشی از پیش وجود دارد؛ یعنی فرض نکرده‌ایم که نوعی پول از پیش در کار بوده. این شاید به نظر واضح بیاید اما شمار قابل‌توجهی از انسان‌شناسان ظاهراً متوجه این نکته نشده‌اند.

۱۱ برای این‌که تصویری از ابعاد چنین وضعی داشته باشیم، می‌توانیم یادآور شویم که حتی در شهر تجاری نسبتاً محدودی چون هنگ‌کنگ درحال‌حاضر ۳٫۲۳میلیارد دلار هنگ‌کنگ در گردش است. با فرض حدود هفت‌میلیون جمعیت میزان دلار برحسب سرانه‌ی جمعیت در این شهر بیش از سه‌هزار دلار به ازای هر نفر است.

۱۲ «سابقه‌ی نظریه‌ی دولتی پول را می‌توان تا اوایل قرن نوزدهم و کتاب نظریه‌ی نوین پول [آدام] مولر دنبال کرد که کوشید ارزش پول را براساس اعتماد تجاری و اراده‌ی ملی توضیح دهد، و این نظریه در کتاب نظریه‌ی دولتی پول {ج. ف.} ناپ به اوج رسید که نخستین‌بار در سال ۱۹۰۵ در آلمان منتشر شد. ناپ فکر می‌کرد "بدون داشتن مفهوم دولت" تلاش برای فهم پول بیهوده است. پول واسطه‌ای نیست که در جریان مبادله به وجود می‌آید. بلکه ابزاری است برای محاسبه و بازپرداخت بدهی‌ها، و مهم‌ترین انواع این بدهی‌ها هم بدهی مالیاتی است.» (Ingham 2004: 47) کتاب اینگام شرح بسیار خوبی از موضع کارتالیستی ارائه می‌دهد، و بیش‌تر آن‌چه من در این‌جا می‌آورم می‌توانید با تفصیل بیش‌تری در کتاب او بیابید. بااین‌حال، چنان که خواهید دید، من در برخی موارد با او اختلاف‌نظر دارم.

۱۳ در فرانسه به آن‌ها لیور (liver)، سو (sou) و دینار (denier) می‌گفتند.

14 Einaudi 1936.

سیپولا (Cipolla 1976) به جای عبارت پول تخیلی اصطلاح «پول شبح» را ذکر می‌کند.

۱۵ در خصوص چوب‌خط بنگرید به:

Grandell 1977; Baxter 1989; Stone 2005.

۱۶ اسنل (Snell 1919: 240) اشاره می‌کند که شاهان وقتی در قلمروشان سیاحت می‌کردند بر مبنای «حق شُفعه» [= حق تقدم خرید: preemption] احشام یا اجناس مردم را می‌گرفتند و به جایش چوب‌خط می‌دادند، اما برای مردم بسیار دشوار بود که نمایندگان پادشاه را وادارند که بعداً مبلغ این چوب‌خط‌ها را بپردازند: «رعایا مجبور به فروش بودند و بدتر از این اجبار این بود که مأموران شاه عادت نداشتند در ازای این خریدها پول نقد بدهند، بلکه به جایش چوب‌خط می‌دادند یا فروشنده را کتک می‌زدند... در عمل هیچ راه آسانی برای جبران خسارتی که در این نظام به رعایا وارد می‌شد وجود نداشت؛ نظامی که در آن در معرض بدترین اجحاف‌ها قرار می‌گرفتند. و اگر به اشعار قدیمی بنگرید شکایت‌های بی‌شماری از آن می‌یابید.»

۱۷ در این زمینه جالب است اشاره کنیم که بانک انگلستان حساب‌های داخلی‌اش را تا مدت‌ها با همان چوب‌خط‌های زمانِ آدام اسمیت نگه می‌داشت، و سال ۱۸۲۶ بود که این کار را کنار گذاشت.

۱۸ برای مطالعه‌ای کلاسیک راجع‌به این مسئله بنگرید به:

Engels 1978.

۱۹ نظریه‌ای که به‌ویژه برای بدهکاران جذاب است؛ یعنی کسانی که می‌توان فهمید چرا جذب این فکر می‌شوند که بدهی صرفاً نوعی ترتیب اجتماعی است و سیاست‌گذاری‌های دولت که ممکن است به‌سادگی زیرورو شوند اصلاً در پی کاستن آن نیستند بلکه خالق آن‌اند؛ و نیازی نیست بگوییم که چه کسانی هم از سیاست‌گذاری‌های تورمی سود می‌برند.

۲۰ راجع‌به این مالیات بنگرید به:

Jacob 1987.

برای مطالعه راجع‌به دهکده‌ی بتسیمیساراکا بنگرید به:

Althabe 1968.

برای مطالعات مشابه انجام‌شده در ماداگاسکار بنگرید به:

Fremigacci 1976; Rainibe 1982; Schlemmer 1983; Feeley-Harnik 1991.

برای سیاست‌گذاری مالیات مستعمراتی در کل بنگرید به:

Forstater 2005, 2006.

۲۱ برای مثال بنگرید به:

Heinsohn and Steiger 1989: 188-189.

۲۲ نقره را از معادن غرب میانه استخراج می‌کردند، و انتخاب نظام دوفلزی را، که در آن هم طلا و هم نقره می‌توانستند پشتوانه‌ی پول باشند، راهی برای رسیدن به پولِ آزاد از اعتبار می‌دانستند که به بانک‌های محلی هم امکان انتشار پول می‌داد. اواخر قرن نوزدهم دوره‌ای بود که برای نخستین‌بار سرمایه‌داری شرکت‌محور در ایالات متحده ظهور کرد که با مقاومت پُرشوری نیز مواجه شد، و موضوع تمرکز نظام بانکی هم یکی از موضوعات اصلی مناقشات اقتصادی و سیاسی بود و یکی از اصلی‌ترین شکل‌های مقاومت نیز هم‌زیستی‌گرایی به شمار می‌رفت؛ یعنی ایجاد بانکداری و بیمه(ی غیرانتفاعی) دموکراتیک مردمی. طرف‌داران پشتوانه‌ی دوفلزی پیروان میانه‌روتر حزب گرین‌بک بودند؛ حزبی که خود خواهان وجه رایجی کاملاً جدا از پول بود؛ همان برنامه‌ای که آبراهام لینکلن برای مدت کوتاهی در دوره‌ی جنگ داخلی اجرا کرد (دیگهه (Dighe 2002) شرح موجز خوبی از زمینه‌ی تاریخی ماجرا به دست می‌دهد).

۲۳ فقط در فیلمی که از این کتاب ساختند دمپایی نقره‌ای تبدیل به دمپایی یاقوتی شده است.

۲۴ برخی گفته‌اند که خود دوروتی هم نماد تئودور روزولت (رئیس‌جمهور امریکا از ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۶) است، چون «dor-o-thee» همان سیلاب‌های «thee-o-dor» است؛ فقط با ترتیب عکس.

۲۵ برای بحث مفصل راجع‌به این‌که جادوگر اُز «استعاره‌ای پولی» است بنگرید به:

Rockoff 1990 and Littlefield 1963.

لایمن فرانک بائوم هیچ‌گاه نپذیرفت که کتابش فرامتنی سیاسی دارد، اما حتی کسانی که شک دارند او این دلالت‌های سیاسی را عامدانه در متنش گنجانده باشد (Parker 1994; Taylor 2005) قبول دارند که به‌آسانی می‌توان معنایی سیاسی به این متن نسبت داد؛ اجرای نمایشی این اثر، که فقط دو سال بعد از انتشار کتاب اصلی در ۱۹۰۲ روی صحنه‌ی تئاتر رفت، حاوی دلالت‌های سیاسی آشکار بود. [این کتاب را مترجمان و ناشران گوناگون با اسامی متفاوت به فارسی برگردانده‌اند: جادوگر شهر اُز، جادوگر سرزمین اُز، دنیای شگفت‌انگیز اُز و...]

۲۶ به‌سادگی می‌توان نشان داد که ریگان عامل اجرای یک اقتصاد کینزی نظامی‌گرای وسیع بود و از بودجه‌ی پنتاگون استفاده می‌کرد تا شغل ایجاد کند و رشد اقتصادی به بار آورد؛ درهرحال راست‌کیشیِ

پولی خیلی زود، حتی از گفتار جدلی اقتصادی کسانی که در واقع مدیریت نظام اقتصادی را به عهده داشتند، کنار گذاشته شد.

27 Ingham 2000.

28 Keynes 1930: 4-5.

۲۹ این استدلال را ناسازواره‌ی بانکی خوانده‌اند. برای این که روایت خیلی ساده‌ای از این ناسازواره به دست داده باشیم می‌توانیم چنین بیانش کنیم: فرض کنید فقط یک بانک وجود داشته باشد. اگر بانک بی‌آن که حتی هیچ نوع سرمایه‌ای از خودش داشته باشد به شما یک‌میلیارد دلار وام بدهد، شما در نهایت باید همین پول را به بانک برگردانید، یعنی در نهایت یک‌میلیارد بدهی دارد و یک‌میلیارد هم سرمایه‌ی در جریان کار که کاملاً با هم معادل‌اند. اگر بانک برای وامی که به شما داده از شما سود هم بخواهد (کاری که بانک‌ها همیشه می‌کنند)، سودی هم عایدش خواهد شد. اگر شما این یک‌میلیارد دلار را خرج کنید، باز هم پول به هر کس که برسد باید به بانک برگردانده شود. کینز اشاره می‌کند که وجود بانک‌های متعدد هم، با فرض این که بانکداران اقدامات‌شان را با هم هماهنگ کنند، که معمولاً هم می‌کنند، در واقع چیزی را عوض نمی‌کند.

۳۰ باید اشاره کنم که این فرض بازتاب‌دهنده‌ی منطق نظریه‌ی اقتصاد نوکلاسیک است که فرض می‌کند همه‌ی ترتیبات پایه‌ای نهادی که زمینه‌ی فعالیت اقتصادی را معین می‌کنند در یک نقطه‌ی تخیلی در گذشته مورد توافق همه‌ی طرفین قرار گرفته‌اند، و از آن زمان به بعد همه‌چیز در تعادل بوده است و خواهد ماند. جالب است که کینز در نظریه‌ی پول خود این فرض را رد می‌کند. (Davidson 2006) نظریه‌پردازان معاصر قرارداد اجتماعی از قضا استدلال مشابهی می‌آورند و می‌گویند لزومی ندارد فکر کنیم که عقد چنین قراردادی هیچ‌گاه رخ داده است؛ کافی است بگوییم که می‌توانست رخ داده باشد، و سپس چنان عمل کنیم گویی رخ داده است.

۳۱ اگلیه‌تا مارکسیست است، و یکی از مؤسسان «مکتب تنظیم»، ارلیان، نیز هوادار «علم اقتصاد عرفی» است، مکتبی که لورن تونو و لوک بولتانسکی عرضه‌اش کرده‌اند. نظریه‌ی بدهی ازلی ابتدا توسط گروهی از محققان که با میشل اگلیه‌تا و آندره ارلیان همکاری می‌کردند بسط یافت؛ ابتدا در کتاب خشونت پولی (۱۹۹۲) ارائه شد که از نوعی روان‌کاوی در چارچوب آموزه‌های رنه ژیرار استفاده می‌کرد و سپس در کتاب حاکمیت، مشروعیت و پول (۱۹۹۵) و پس از آن در مجموعه‌مقالات پولِ حاکم (*Sovereign Money*, Aglietta, Andreau, etc. 1998) عرضه شد که یازده محقق گوناگون در همکاری با هم آن را ویراسته‌اند. دو جلد اخیر رویکرد رنه ژیرار را کنار گذاشتند و از رویکرد مفهومی لویی دومون بهره بردند. در سال‌های اخیر اصلی‌ترین هوادار این موضع تنظیم‌گرایی دیگر یعنی برونو تیره (Bruno Théret, 1992, 1995, 2007, 2008) بوده است. متأسفانه هیچ‌یک از این نوشته‌ها تاکنون به انگلیسی ترجمه نشده است، گرچه خلاصه‌ی بسیاری از مساهمت‌های اگلیه‌تا را می‌توان در اثر گرال (Grahl 2000) یافت.

۳۲ مثلاً رندال وری (Randall Wary 1990, 1998, 2000) و استفانی بل (Stephanie Bell 1999, 2000) در ایالات متحده، و جفری اینگام (Geoffrey Ingham 1996, 1999, 2004) در بریتانیا این رویکرد را پذیرفته‌اند. مایکل هادسن و اعضای دیگری از گروه «همایش بین‌المللی محققان اقتصاد خاورمیانه‌ی باستان» به این فکر توجه کرده‌اند، اما تا جایی که می‌دانم هیچ‌گاه کاملاً آن را نپذیرفته‌اند.

۳۳ واژه‌ی معادل بدهی rna* است. مالامود (Malamoud 1983: 22) اشاره می‌کند که این واژه حتی در قدیمی‌ترین متون هم به معنای «اجناسی که در ازای وعده به بازپس دادن خود آن اجناس یا چیزی دست‌کم معادل‌شان گرفته شده‌اند» به کار می‌رفته است و هم به معنای «جرم» یا «خطا». به همین ترتیب اولیول (Olivelle 1993: 48) هم اشاره می‌کند که rna* «می‌تواند به معنای خطا، جرم یا گناه

باشـد؛ اغلب نیز هم‌زمان.» بااین‌حال این واژه به معنای «تعهد» نیست. برای دیدن دعاهای معمولی که برای رهایی از بدهی می‌خواندند بنگرید به اتروه ودا، کتاب ۶، سرود ۱۱۷، ۱۱۸ و ۱۱۹.

34 *Satapatha Brahmana* 3.6.2.16.

۳۵ همان‌طور که سیلوین لوی، استادِ مارسل موس، اشاره کرده است، اگر قرار باشد نظریه‌ی برهمنی را جدی بگیریم، «تنها قربانی کردن اصیل خودکشی است.» (Lévi 1898: 133; Keith 1925: 459) اما خب کسی هیچ‌وقت این‌قدر جدی‌اش نمی‌گیرد.

۳۶ بـه تعبیـر دقیق‌تـر، ایـن تفسیـر می‌گفت که به قربانی‌کننده راهی وعده می‌دهنـد تا از جهانی که در آن همه‌چیز، از جمله خود او، مخلوق خدایان هستند بیرون رود و جسمی نامیرا و الاهی از آن خود داشته باشد و به آسمان صعود کند، و به این ترتیب «در جهانی زاده شود که خودش ساخته است.» (*Satapatha Brahmana* VI: 2.2.27) در جهانـی کـه همـه‌ی بدهی‌ها را می‌تواند بازپرداخت کند و می‌تواند بدن میـرای وانهـاده‌اش را از خدایـان بازبخـرد. (Lévi 1898: 130-132; Malamoud 1983: 31-32) ایـن بی‌تردیـد یکـی از بلندپروازانه‌ترین ادعاهایی اسـت که راجع‌به تأثیر قربانـی کرده‌اند، اما در حدود همان ایام در چین هم کاهنانی ادعاهای مشابهی داشتند. (Puett 2000)

۳۷ در متنی که این فصل را با آن آغاز کردم ترجمه‌ی «قدیسان» برای ریشی‌ها آمده، اما چون به مؤلفان متون مقدس ارجاع دارد ترجمه‌ی مناسبی به نظر می‌آید.

۳۸ این‌جـا دو روایـت اندکـی متفـاوت را در هم آمیخته‌ام؛ یکـی در تاتیریا سـارپیتا (*Tattiriya Sarphita* 6.3.10.5) اسـت که می‌گوید همه‌ی برهمنان با بدهی زاده می‌شـوند، اما در فهرسـت طلبکاران فقط خدایان، پدران و ریشی‌ها را می‌آورد و نامی از وظیفه‌ی مهمان‌نوازی نمی‌برد، و روایت دیگر از ساتاپاتا براهمانا است (*Satapatha Brahmana* 1.7.2.1-6) که می‌گوید همه‌ی آدمیان همچون بدهی زاده شـده‌اند، و هر چهار وظیفه را ذکر می‌کند؛ اما به نظر می‌رسـد که در واقع منظورش از همه‌ی آدمیان اعضای مذکر کاست‌های دوبارزاده (برهمنان، کشتریه‌ها و ویشیه‌ها) است. [یعنی کاست (وارنا)هایی که مجاز به قربانی کردن هستند؛ «شودره‌ها» که پایین‌ترین کاست هستند و نیز کل زنان همه‌ی طبقات از این دایره بیرون‌اند.] برای بحثی مفصل در این‌باره بنگرید به:

Malamoud 1983 and Olivelle 1993: 46-55; Malamoud 1998.

39 Théret 1999: 60-61.

۴۰ «تصفیه‌ی نهایی این بدهی بنیادین از طریق قربانی کردن موجود زنده برای خشنود کردن و نثار تشکر به نیاکان و خدایان کیهان حاصل می‌شود.» (Ingham 2004: 90)

۴۱ بنگریـد بـه همـان منبـع پیشـین. (Ingham 2004: 90) اینگام برای اصطلاحـات «guilt» و «sin» به هادسـن (Hudson 2002: 102-103) ارجاع می‌دهد، اما همان‌طور که خواهیم دید فهم این نکته به گریرسن (Grierson 1977: 22-23) برمی‌گردد.

42 Laum 1924.

استدلال او راجع‌به این که پول از معابد یونانی نشئت گرفته استدلالی جالب‌توجه است و طرف‌داران معاصرش هم سیفورد (Seaford 2004) و تا حدی هادسن (Hudson 2003) هستند، اما نظریه‌ی لاوم در واقع نظریه‌ای راجع‌به خاستگاه ضرب سکه است.

۴۳ مثال‌هـا آن‌قـدر زیـاد اسـت کـه تصور ارجاع دادن به همه‌شـان را هم نمی‌توانم بکنـم. دو تحقیق معیار راجع‌به «پول بدوی» وجود دارد که کویگین و آینزیگ نوشـته‌اند و هر دو در ۱۹۴۹ منتشـر شـده‌اند. تحلیل هر دو تحقیق دیگر قدیمی شده‌اند اما حاوی مطالب مفید فراوان‌اند.

۴۴ واژه‌ی انگلیسی «pay» از واژه‌ی فرانسوی «payer» می‌آید که به نوبه‌ی خود از «pacare» لاتین به معنای «آرام کردن» یا «صلح کردن با» است. در لاتین «pacare» با فعل «pacere» مرتبط است که معنایش «مصالحه کردن با کسی که زخمی‌اش کرده‌ایم» است. (Grierson 1977: 21)

45 Grierson 1977: 20.

۴۶ در واقع گریرسن اشاره می‌کند که ظاهراً نویسندگان این متون اغلب عامدانه خودشان را هم دست می‌انداخته‌اند، مثلاً متن قانون ایرلندی می‌گوید که شخص می‌تواند به خاطر نیش زنبور طلب خسارت کند، البته فقط به شرط این‌که اول هزینه‌ی زنبور مُرده را حساب کند. (Grierson 1977: 26)

۴۷ مثلاً از بین‌النهرین باستان هم افسانه‌ها و سرودهای فراوان در دست داریم؛ اما اکثر این افسانه‌ها و سرودها در ویرانه‌های کتابخانه‌های باستانی یافت شده‌اند که همچنین پُر بوده‌اند از اسناد دربار، قراردادهای تجاری و مکاتبات شخصی. اما وقتی به سراغ قدیمی‌ترین متون سنسکریت می‌رویم به تنها چیزی که می‌رسیم متون دینی است. از این گذشته، چون این متون اساساً شفاهی بوده‌اند و هزاران سال از استاد به شاگرد سینه‌به‌سینه منتقل شده‌اند، اصلاً نمی‌توانیم با هیچ دقتی بگوییم که چه زمانی تدوین شده‌اند.

۴۸ در بین‌النهرین باستان مسلماً وام‌های بهره‌دار داشته‌ایم، اما در مصر این وام‌ها تا دوران هلنی [تصرف مصر به دست یونانیان] وجود نداشتند، و ظهورشان در دنیای ژرمنی از این هم دیرتر اتفاق افتاد. متن وداها از «بازی که به یاما مدیونم» حرف می‌زند، که شاید بتوان آن را «بهره» در نظر گرفت، اما بررسی جامعی از منابع شرعی هندی که پاندورانگ وامان کانِی در کتاب تاریخ دارماشاسترا انجام داده است (Kane 1973 III: 411-461) به هیچ نتیجه‌ی واضحی نمی‌رسد که بهره گرفتن از وام چه زمانی در هند پدید آمده است؛ کوسامبی (Kosambi 1994: 148) تخمین می‌زند که احتمالاً حدود ۵۰۰ پیش از میلاد، اما قبول دارد که این فقط یک حدس است. [تدوین وداها را، براساس شواهد زبان‌شناختی، به بازه‌ای بین پانصد تا هزار سال پیش از تاریخ تخمین کوسامبی برای پدید آمدن وام بهره‌دار برمی‌گردانند.]

۴۹ بین‌النهرین، مصر و چین فوراً به خاطر می‌آیند. این مفهوم که زندگی وامی از خدایان است در جاهای دیگر هم آمده است: به نظر می‌رسد که این مضمون، هم‌زمان با پیدایش پول و وام بهره‌دار، به طور خودانگیخته در یونان باستان هم پدید آمده است. سیمونیدسِ شاعر حدود سال ۵۰۰ پیش از میلاد نوشته است که «ما جملگی بدهکار مرگ‌ایم.» میلت می‌گوید: «این حس که زندگی وامی بود که باید با مرگ پرداخت می‌شد تبدیل به تکیه‌کلامی رایج شده بود.» (Millet 1991a: 6) تا جایی که من می‌دانم، هیچ نویسنده‌ی یونانی‌ای این مضمون را آشکارا به قربانی کردن ربط نداده است، گرچه می‌توان گفت که شخصیت سفالوس در محاورات جمهور افلاطون (*Republic* 331d) به طور ضمنی چنین می‌کند.

۵۰ هیوبرت و موس (Hubert and Mauss 1964) در این زمینه بررسی خوبی در متون باستانی کرده‌اند.

51 Finley 1981: 90.

۵۲ این نوعی تمایزگذاری قانونی میان اتباع بود؛ در عمل معنایش این بود که مالیات‌هایی را که در ایران وضع می‌شوند «هدیه» فرض می‌کنند، اما این مثال هم نشان می‌دهد که اصل موردنظر به قوت خود باقی است. (Briant 2006: 398-399)

۵۳ در مصر فرعونی و امپراتوری چین مالیات مستقیم، به شکل پول یا کار، در بخش‌های مختلف کشور و در زمان‌های متفاوت وضع می‌کردند. در هند باستان جمهوری‌های گانا سانگا ظاهراً از شهروندان خود مالیات نمی‌گرفتند، اما پادشاهانی که عاقبت جای این جمهوری‌ها را گرفتند مالیات وضع می‌کردند. (Rhys Davids 1922: 198-200) منظور من این است که مالیات گرفتن امری ناگزیر نبود و اغلب هم به نشانه‌ی فتح ستانده می‌شد. [در متن به تعبیر «نان و سیرک» (bread and circus) یا بگوییم «نان و سرگرمی» اشاره شده که یوونال، شاعر رومی (۱۲۷ ـ ۹۰)، برای سیاست جلب حمایت عمومی امپراتوران روم به کار برد و شهره شد.]

۵۴ من این‌جا به پیروی از دیدگاهی حرف می‌زنم که فکر می‌کنم هنوز دیدگاه غالب باشد؛ گرچه دست‌کم در برخی نقاط قصرها تقریباً اداره‌ی همه‌ی امور را به دست داشتند و معابد هم تابع‌شان بودند. (Maekawa 1973-1974) در زمینه‌ی توازنی که بین معبد، قصر، قبیله و فرد در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون برقرار بوده بحث داغی در جریان است، اما من از پرداختن به این مباحث، که جالب هم هستند، اجتناب کرده‌ام، مگر وقتی که به خط اصلی استدلالی بحثم مربوط بوده‌اند.

۵۵ در این‌جا از تفسیر هادسن (Hudson 2002) پیروی می‌کنم، گرچه دیگران ــ مثلاً استاینکلر و مایروپ (Steinkeller 1981; Mieroop 2002: 64) ــ می‌گویند که احتمالاً منشأ سود اجاره‌بها بوده است.

۵۶ برای شرح مختصر خوبی از این ماجرا بنگرید به:

Hudson 1993, 2002.

اول‌بار فالکنستاین (Falkenstein 1954) به معنای «آمارگی» اشاره کرد، همچنین بنگرید به:

Kramer 1963: 79; Lemche 1979: 16-34.

۵۷ در مصر باستان وام بهره‌دار داده نمی‌شد، و ما راجع‌به باقی امپراتوری‌های باستانی خیلی کم می‌دانیم، پس نمی‌دانیم که وجود چنین وامی چه‌قدر معمول یا غیرمعمول بوده است. اما شواهدی که از چینی‌ها داریم دلالت‌های بسیار اندکی در این مورد دارند. نظریه‌های چینی پول همواره قاطعانه کارتالیستی بوده‌اند؛ و در داستانی که معمولاً راجع‌به منشأ ضرب سکه در چین نقل می‌شود، و ضرب سکه در واقع سابقه‌اش دست‌کم به دوره‌ی امپراتوری هان بازمی‌گردد، می‌گویند بنیان‌گذار افسانه‌ای سلسله‌ی شانگ از دیدن این‌که بسیاری از خانواده‌ها در دوران قحطی فرزندان‌شان را می‌فروختند اندوهگین شد، به همین دلیل سکه‌ها را درست کرد تا دولت بتواند کودکان را بازبخرد و به خانواده‌های‌شان برگرداند. (بنگرید به فصل هشتم همین کتاب)

۵۸ اصلاً مگر قربانی کردن چیست؟ مگر جز تصدیق این است که عملی مانند کُشتن حیوان، حتی حیوانی که برای معاش‌مان لازمش داریم، کاری نیست که سبکش بپنداریم، بلکه نشان از خضوع ما در برابر کیهان دارد؟

۵۹ مگر به وام‌دهنده‌ای مقروض باشند که اجازه دهد همه بدهی‌های‌شان را به همدیگر به طور دوری ببخشند. ممکن است چنین موردی خیلی غریب به نظر برسد، اما الغای دوری بدهی به این صورت در طول تاریخ بسیار رایج بوده است: برای مثال بنگرید به شرحی که از «تسویه‌حساب» در فصل ۱۱ آورده‌ام.

۶۰ من این موضع را ضرورتاً به مؤلفان براهماناها نسبت نمی‌دهم؛ دارم در نوعی گفت‌وگو با این مؤلفانْ منطقی را که به گمان من منطق درونی این استدلال است دنبال می‌کنم.

61 Malamoud 1983: 32.

62 Comte 1891: 295.

۶۳ در فرانسه خصوصاً آلفرد فویی و لئون بورژوا از این مفهوم استفاده کردند. این دومی، که در دهه‌ی ۱۸۹۰ رهبر «حزب رادیکال» بود، مفهوم بدهی اجتماعی را تبدیل به یکی از مبانی فلسفه‌ی «همبستگی‌خواهی / سولیداریسم» خود تبدیل کرد ــ که می‌گفت نوعی جمهوری‌خواهی است که می‌تواند حد وسطی باشد که هم بدیل مارکسیسم انقلابی است و هم لیبرالیسم بازار آزاد. این فکر قرار بود با توسل به یک نظام اخلاقی نوین بر پایه‌ی بدهی مشترک به جامعه ــ که دولت فقط اداره‌کننده و نماینده‌ی آن بود ــ بر خشونت نبرد طبقاتی فایق آید. (Hayward 1959; Donzelot 1994; Jobert 2003) امیل دورکیم هم به لحاظ سیاسی «همبستگی‌خواه» [= سولیداریست] بود.

۶۴ کاربرد آن به عنوان شعار را عموماً به شارل ژید، اقتصاددان تعاون‌گرای قرن نوزدهم، نسبت می‌دهند، اما این شعار در حلقه‌های سولیداریست بود که متداول شد. در آن دوران این مفهوم در حلقه‌های

سوسیالیستِ تُرک تبدیل به اصلی اساسی شد، (Aydan 2003) و شنیده‌ام اما نتوانستم برایش منبعی بیابم که در امریکای لاتین نیز جایگاه مشابهی یافته است.

فصل چهار: بیداد و رستگاری

1 Hart 1986: 638.

۲ اصطلاح فنی برای این معنا «اعتباریت» (fiduciarity) است؛ یعنی میزانی که ارزش پول نه بر محتوای فلزی آن بلکه بر اعتماد عمومی متکی است. برای این‌که بحث خوبی را در زمینه‌ی اعتباریت وجوه رایج باستانی بخوانید بنگرید به:

Seaford 2004: 139-146.

تقریباً همه‌ی سکه‌های فلزی ارزشی بیش از فلزشان داشتند. البته که اگر دولت ارزش سکه را کم‌تر از قیمت فلز آن می‌گذاشت مردم به‌سادگی سکه‌ها را آب می‌کردند؛ اگر درست هم‌قیمت با فلزش ارزش‌گذاری می‌شدند، معمولاً اثر کاهش قیمتی می‌گذاشت. همان‌طور که برونو تیره اشاره می‌کند، (Bruno Théret 2008: 826-827) گرچه اصلاحات لاک، که قیمت پول حاکم بریتانیا را دقیقاً معادل وزن نقره‌اش قرار می‌داد، اصلاحاتی با انگیزه‌های ایدئولوژیک بودند اثرات اقتصادی مصیبت‌باری داشتند. واضح است که اگر سکه‌های ضرب‌شده تنزل ارزش داده شوند یا در غیر این صورت اگر قیمتش بسیار بیش از ارزش فلزش باشد، می‌تواند تورم‌زا باشد. اما دیدگاه باستانی، که مثلاً می‌گفت پول رومی در نهایت با تنزل ارزش از بین رفت، آشکارا دیدگاه نادرستی است، زیرا قرن‌ها طول می‌کشد که تورم ناشی از چنین تنزل ارزشی رخ دهد. (Ingham 2004: 102-103)

3 Einzig 1949: 104.

صورت‌حساب‌های مشابه برای قمار در قصبات چینی در صحرای گوبی هم به کار می‌رفتند که در آن‌جا از بامبو ساخته می‌شدند. (Ibid.: 108)

۴ برای اوراق بدل از پول انگلیسی بنگرید به:

Williamson 1889; Whiting 1971; Mathias 1979b.

۵ در خصوص پول کاکائو بنگرید به:

Millon 1955.

در خصوص پول نمکی اتیوپی بنگرید به:

Einzig 1949: 123-126.

هم کارل مارکس (Marx 1857: 223, 1867: 182) و هم ماکس وبر (Weber 1978: 673-674) بر این عقیده بودند که پول حاصل تهاتر بین جوامع است و نه تهاتر درونی آن‌ها. کارل بوچر (Karl Bücher 1904) و می‌توان گفت کارل پولانی (Karl Polanyi 1968) موضع کمابیش مشابهی داشتند؛ دست‌کم تا آن‌جا که تأکید می‌ورزیدند که پول نوین از مبادلات خارجی برآمده است. میان وجوه تجاری و نظام حسابداری محلی به‌ناگزیر باید نوعی روند تبدیل برقرار باشد. تا جایی که می‌توانیم از «ابداع» پول در معنای نوین آن بگوییم، احتمالاً جایی که باید دنبالش بگردیم چنین جایی است، هر چند در مناطقی چون بین‌النهرین ابداع پول به این نحو باید خیلی پیش از استفاده از خط رخ داده باشد، و بنابراین تاریخش را اساساً از دست داده‌ایم.

۶ بنگرید به:

Einzig 1949: 266.

که به Kulischer 1926: 92 و Ilwof 1882: 36 ارجاع می‌دهد.

7 *Genealogy of Morals*, 2.8.

[ترجمه‌ی فارسی از داریوش آشوری (تبارشناسی اخلاق، نشر آگه، ۱۳۷۷، ص ۸۸) است.]

۸ همان‌طور که پیش از این اشاره کردم، هم اسمیت و هم نیچه در این رویکرد بر قول مشهور لوی‌استروس که می‌گفت زبان «مبادله‌ی کلمات» است مقدم بودند. نکته‌ی قابل‌اشاره در این‌جا این است که بسیاری کسان کوشیده‌اند با همه‌ی این احوال خود را متقاعد کنند که نیچه بدیل ریشه‌نگری برای ایدئولوژی بورژوازی، و حتی برای منطق مبادله، فراهم می‌کند. دلوز و گوتاری در قولی رسوا می‌گویند که «کتاب بزرگ قوم‌شناسی نوین کتاب هدیه‌ی موس نیست بلکه تبارشناسی اخلاق نیچه است. دست‌کم باید چنین باشد»، چون به اعتقاد ایشان نیچه در تحلیل «جامعه‌ی بدوی» براساس بدهی تقدم داشت، درحالی‌که موس هنوز تردید داشت که منطق مبادله را کنار بگذارد. (Deleuze and Guattari 1972: 224-225) ناتالی سارتولایوس، با الهام گرفتن از این دو، نوشته که فلسفه‌ی بدهی بدیلی برای ایدئولوژی مبادله‌ی بورژوازی است. (Sarthou-Lajus 1997) و مدعی است که این فلسفه حافظ خودآیینی اولیه‌ی شخص است. البته که آن‌چه نیچه می‌گوید اصلاً بدیلی برای بورژوازی نیست. این هم وجه دیگری از همان است. این‌ها همه تذکاری روشن است بر این‌که چه به‌سادگی ممکن است شکل‌های ریشه‌نگر همین سنت بورژوایی خودمان را با بدیل‌هایی برای آن اشتباه بگیریم (باتای (Bataille 1993) نیز، که دلوز و گوتاری در همان پاراگراف به عنوان بدیلی دیگر برای موس ستایشش می‌کنند، مثال رسوای دیگری است).

۹ تبارشناسی اخلاق ۲.۵. [ترجمه‌ی آشوری، ص ۷۹.]

۱۰ پیداست که نیچه خیلی شکسپیر می‌خوانده. در جهان باستان سند مضبوطی از مثله کردن بدهکاران نداریم؛ اسناد فراوانی از مثله کردن بردگان در دست است، اما بردگان بنا به تعریف کسانی بودند که نمی‌توانستند بدهکار باشند. پاره‌ای از اسناد بر قطع عضو بدهکاران در قرون وسطی گواهی می‌دهند، اما چنان که خواهیم دید یهودیان اغلب قربانی این عمل بودند، چرا که یهودیان عموماً مردمانی فاقد حقوق بودند، و مسلماً آن‌ها کسانی نبودند که مرتکب قطع عضو دیگران می‌شدند. شکسپیر [در نمایش‌نامه‌ی تاجر ونیزی] داستان را برعکس کرده است.

۱۱ تبارشناسی اخلاق ۲.۱۹. [ترجمه‌ی آشوری، صص ۱۱۳ـ۱۱۲] عبارت‌های داخل [ ] در این نقل‌قول افزوده‌ی مترجم متن حاضر است؛ این عبارت‌ها را برای انطباق بیش‌تر با ترجمه‌ی انگلیسی که مرجع نویسنده بود و برای تطابق با مقصود متن افزوده‌ام. در ترجمه‌ی خود آشوری چند عبارتی داخل [ ] بود که یا حذف کردم یا جایگزین.

۱۲ تبارشناسی اخلاق ۲.۲۱. [ترجمه‌ی آشوری، صص ۱۱۷ـ۱۱۶]

13 Freuchen 1961: 154.

روشن نیست این مکالمه به چه زبانی صورت گرفته، خصوصاً اگر در نظر بگیریم که اینوئیت‌ها فاقد نهاد برده‌داری بوده‌اند. مکالمه از یک نظر دیگر هم جالب است، چون این نقل‌قول بی‌معناست مگر به‌هرحال نوعی زمینه برای تبادل هدیه در کار بوده باشد، و بنابراین بدهی از آن زمینه نتیجه شود. شکارچی دارد تأکید می‌کند که گمان می‌کرده‌اند مهم این است که این منطق به ملزومات اساسی حیاتی انسان، مثل غذا، تعمیم پیدا نکند.

۱۴ برای مثال دره‌ی رود گنگ در زمان بودا آکنده از مشاجرات مربوط به ارزش حکومت‌های پادشاهی و دموکراتیک بود. گوتاما بودا پسر پادشاه بود، اما طرف دموکرات‌ها را گرفت، و بسیاری از فنون تصمیم‌سازی که در مجامع دموکراتیک آن زمان به کار رفته‌اند در سازمان دیرهای بودایی محفوظ مانده‌اند. (Muhlenberger and Paine 1997) اگر دوام این سنت‌ها در قالب سانگای بودایی نبود، هیچ‌چیزی راجع‌به آن‌ها نمی‌دانستیم، یا شاید حتی نمی‌دانستیم که چنین جوامع سیاسی دموکراتیکی

وجود داشته‌اند. [در این‌که آیا بودا واقعاً مطابق داستان مشهور زندگانی‌اش، که البته حدود هزار سال پس از او تدوین شده، پسر شاه بوده یا نه بحث هست؛ برخی محققان مانند گامبریج، که در همین کتاب به او ارجاع داده می‌شود، معتقدند بودا از ساخت جمهوری‌های قبایلی آمده و این سنت‌های دموکراتیک را از همان جا می‌شناخته است.]

۱۵ برای مثال بازخریدن زمین اجدادی (لاویان ۲۶ ـ ۲۵:۲۵) یا هر چیزی که کسی به معبد داده است. (لاویان ۲۷) [در ترجمه‌ی قدیم فارسی کتاب مقدس در آیات ۲۵ و ۲۶ بخش ۲۵ سفر لاویان از کلمه‌ی «فکاک» استفاده شده که به معنای بازستاندن از رهن است.]

۱۶ در این‌جا هم بدهکار از سر عجز در بازپرداخت بدهی ممکن بود آزادی خودش را هم از کف بدهد. برای بررسی خوبی در خصوص متون هم‌عصر پیامبران راجع‌به شرایط اقتصادی آن دوره‌ها بنگرید به:

Houston 2006.

من در این‌جا از نتایج او و الگویی که مایکل هادسن (Hudson 1993) در این خصوص به دست داده پیروی کرده‌ام.

۱۷ برای مثال بنگرید به عاموس ۶.۲، ۲.۸؛ و اشعیا ۵۸.

۱۸ نحمیا ۷ ـ ۵ :۳.' [از ترجمه‌ی قدیم کتاب مقدس.] عبارت‌های افزوده‌شده در داخل [ ] برای تطابق با متن انگلیسی است.

۱۹ بحث محققانه‌ی شدیدی در جریان است در این خصوص که آیا این قوانین را در واقع خود نحمیا و کَهَنه‌ی هم‌دستش (خصوصاً عزرا) ابداع کرده بودند، یا این‌که آیا هیچ‌وقت این قوانین به‌موقع به اجرا گذاشته شدند یا نه؛ برای مثال‌هایی از این بحث‌ها بنگرید به:

Alexander 1938; North 1954; Finkelstein 1961, 1965; Westbrook 1971; Lemke 1976, 1979; Hudson 1993; Houston 1996.

در خصوص این‌که قانون بین‌النهرینی «شستن الواح» هم به‌واقع اجرا شده بود یا نه بحث‌های محققانه‌ی شدیدی در جریان بود، تا این‌که شواهد فراوانی ارائه شد که نشان می‌داد این قوانین اجرا شده بودند. مجموعه‌شواهدی که اکنون در دست داریم نیز نشان می‌دهد که قوانین مضبوط در سفر تثنیه هم اجرا شده بودند، گرچه نمی‌توانیم به‌قطع بدانیم که چه‌قدر مؤثر بوده‌اند.

۲۰ «و در آخر هر هفت سال انفکاک‌نمایی و قانون انفکاک این باشد: هر طلبکاری قرضی را که به همسایه‌ی خود داده باشد منفک سازد و از همسایه و برادر خود مطالبه نکند چون که انفکاک خداوند اعلان شده است. از غریب مطالبه توانی کرد اما هر آن‌چه از مال تو نزد برادرت باشد دست تو آن را منفک سازد.» [تثنیه ۱۵ ـ ۳ :۱. ترجمه‌ی قدیم کتاب مقدس]

۲۱ تعجبی ندارد که نیاز به قرض گرفتن اغلب ناشی از نیاز به پرداخت مالیاتی بود که فاتحان بیگانه وضع می‌کردند.

۲۲ هادسن اشاره می‌کند که در بابل شستن الواح را «"هوبالوم مساعوم" (بدهی شستن) می‌خواندند که واقعاً به معنای "شستن [اسناد] بدهی" است، یعنی به آب شستن الواح گِلی که تکالیف مالی را بر آن‌ها حک کرده بودند.» (Hudson 1993: 19)

۲۳ انجیل متی ۳۴ ـ ۱۸ :۲۳. [از ترجمه‌ی قدیم: ترجمه‌ی فارسی قدیمی جاهایی افتادگی و مغایرت دارد. یک مورد افتادگی داخل متن است که در قلاب معلوم است؛ مورد دیگر مغایرت در انتهای متن است که به این صورت ترجمه شده: «او را به جلادان سپرد تا تمام قرض را بدهد.»]

۲۴ برای این‌که درکی از این رقم به دست آوریم، ده‌هزار قنطار طلا تقریباً معادل کل مالیاتی بود که روم از ایالات خود در سرزمین‌هایی که اکنون خاورمیانه خوانده می‌شود می‌گرفت. صد دینار معادل

یک‌شصتم یک قنطار است و بنابراین ارزش ششصدهزاربار کم‌تر از بدهی مورداد‌عای غلام اول است.

۲۵ در زبان یونانی که متن انگلیسی انجیل از آن ترجمه شده واژه‌ی «Opheilēma» به کار رفته که به معنای «چیزی مقروض‌ایم»، «بدهی مالی» و معنای ثانویه‌اش «گناه» است. این واژه به‌وضوح برای ترجمه‌ی هویوین (hoyween) در زبان آرامی به کار رفته که به معنای «بدهی» است و معنای ثانویه‌اش هم «گناه» است. متن انگلیسی نقل‌قول از انجیل «forgive us our debts, as we also forgive our debtors)» را در این‌جا (و در همه‌ی نقل‌قول‌های بعدی از انجیل) از ترجمه‌ی شاه جیمز برداشته‌ام که به نوبه‌ی خود در این مورد مبتنی بر ترجمه‌ی مناجات‌های خداوند از جان ویکلیف است. اکثر خوانندگان احتمالاً بیش‌تر با کتاب نیایش‌های عمومی منتشرشده به سال ۱۵۵۹ آشنایند، که در این‌جا می‌گوید: «And forgive us our trespasses, as we forgive them that trespass against us»؛ «تعدیات ما را ببخشای، همان‌گونه که ما تعدیات دیگران را بر خود می‌بخشیم.» بااین‌حال اصل دقیقاً همان «قرض» است. [در ترجمه‌ی فارسی قدیم کتاب مقدس نیز چنان که در بالا آمد «قرض» به کار رفته است.]

۲۶ تغییر دادن بدهی‌ها به «بدهی معنوی» حقیقتاً مسئله را عوض نمی‌کند.

۲۷ تصور آزار جنسی در این شرایط به‌وضوح بر خاطر مردمان بسیار گران می‌آمد. اهالی اسراییل به نحمیا شکایت می‌کنند که «بعضی از دختران ما کنیز شده‌اند.» به لحاظ حقوقی دخترانی که به بندگی بدهی برده‌اند، اگر باکره بودند قرار نبود مورد تمتع طلبکارانی قرار گیرند که نمی‌خواستند خودشان یا پسران‌شان با این دختران ازدواج کنند. (سفر خروج ۹ ـ ۷ :۲۱ ;Wright 2009: 130-133) بااین‌حال بردگانِ به‌تملک‌درآمده به لحاظ جنسی هم مورد دست‌درازی قرار می‌گرفتند (Hezser 2003) و در عمل نقش‌ها اغلب مبهم می‌شد؛ حتی وقتی قوانین به لحاظ نظری دختر مرد را حمایت می‌کردند راه چندانی نداشت که اطمینان یابد چنین قوانینی به‌واقع اجرا می‌شوند. در خصوص پسران هم همین صادق بود. لیوی، مورخ رومی، شرح می‌دهد که چگونه در سال ۳۲۶ پیش از میلاد بردگی بدهی در روم لغو شد؛ ماجرا با مرد خوش‌چهره‌ی جوانی به نام کایوس پوبیلیوس آغاز می‌شود که در بردگی بدهی‌ای که از پدرش به ارث برده بود اسیر بود، و چون از تن دادن به خواست جنسی طلبکارش امتناع کرد وحشیانه کتکش زدند. (Livy 8.28) کایوس پوبیلیوس با همان حال به خیابان می‌آید و به مردم می‌گوید که چه بر سرش آورده‌اند، توده‌ها گرد می‌آیند و به سنا می‌روند تا الغای این نهاد را بخواهند. [در این متن دست‌کم دو اصطلاح متمایز برای بردگی به کار می‌رود. یکی «debt bondage» است یا «debt slavery» که بردگی ناشی از بدهی خانواده‌ی شخص یا خود شخص است. در این نوع بردگی فرد در اختیار طلبکار یا کسانی که او می‌خواست قرار می‌گرفت تا به ازای بدهیِ مفروض کار کند: رهایی یا انفکاک او نظراً با بازپرداخت بدهی ممکن می‌شد. در این‌جا فرض این نبود که طلبکار «مالک» فرد است. نوع دیگر بردگی همان است که افراد را می‌خریدند، اسیر می‌گرفتند یا به هر طریق «تملک» می‌کردند. اصطلاح به‌کاررفته در این خصوص «chattel slavery» است. در ترجمه‌ی این اصطلاح از «بردگی ملکی» یا صرفاً از «بردگی» استفاده کرده‌ام؛ در برخی موارد بسته به زمینه‌ی متن از «غلام» یا «کنیز» هم استفاده شده: برای نوع اول از معادل «بردگی بدهی» برای «debt bondage» و از «اسارت بدهی» برای «debt slavery» استفاده کرده‌ام.]

۲۸ خصوصاً اگر بردگان بیگانگانی اسیرشده در جنگ بودند. همان‌طور که خواهیم دید این باور که در جهان باستان به بردگی از نقطه‌نظر اخلاقی اعتراض نشده باوری نادرست است. اعتراضات فراوانی صورت گرفته است. اما سوای برخی ریشه‌نگرهای خاص چون فرقه‌ی یهودی اسنیون [در قرن‌های دوم و اول پیش از میلاد]، دیگران اغلب این نهاد را چونان ضرورتی تأسف‌بار می‌پذیرفتند.

۲۹ هادسن (Hudson 2002: 37) به مورخ یونانی، دیودوروس سیکولوس، (Diodorus Siculus i.79) ارجاع می‌دهد که چنین انگیزه‌ای را به فرعون مصری باکِنرانِف [که با تلفظ یونانی اسمش، یعنی بوخوریوس، هم شناخته می‌شود] نسبت می‌داد، هر چند دیودوروس هم تأکید می‌کند که ملاحظات نظامی تنها دلایل الغای بدهی‌ها به دست این فرعون نبودند، بلکه لغو دیون بازتاب احساسات گسترده‌تری در خصوص عدالت بود.

30 Oppenheim 1964: 88.

اپنهایم می‌گوید دادن وام‌های بی‌بهره در شام بسیار رایج بود، و با آوردن این نقل‌قول از بازرگانی اهل آشور قدیم که «بر یک برادر قیمت بگذار و از دیگری بهره ستان» می‌گوید که در بین‌النهرین کسانی که به لحاظ منزلت اجتماعی برابر بودند محتمل‌تر بود که از هم بهره بگیرند ولی شرایط این بهره‌ها آسان‌تر بود. (Op. cit.) در یونان باستان قرض‌های دوستانه میان هم‌رتبگان اجتماعی را وام‌های اِرانوس می‌نامیدند، این وام‌ها معمولاً با هم‌یاری متقابل جمعی بالبداهه فراهم می‌شد و مستلزم پرداخت بهره نبود. (Jones 1956: 171-173; Vondeling 1961; Finley 1981: 67-68; Millet 1991: 153-155) اشراف [= آریستوکرات‌ها] معمولاً از این وام‌ها به همدیگر می‌دادند، اما گروه‌های بردگان نیز به همین ترتیب می‌کوشیدند پول جمع کنند و آزادی خود را بازبخرند. (Harrill 1998: 167) این گرایش به هم‌یاری متقابل که در بالاترین و پایین‌ترین رتبه‌بندی‌های اجتماعی به چشم می‌آید، تا امروز الگوی منسجمی مانده است.

۳۱ از همین روست که سفر تثنیه مدام به عبارت «برادر خود» متوسل می‌شود، مثلاً در «برادر خود را به سود قرض مده.» (تثنیه ۲۰:۲۳)

فصل پنج: رساله‌ای مختصر در باب مبادی اخلاقی روابط اقتصادی

۱ همان‌طور که در فصل هفت خواهیم دید، افلاطون نیز جمهور را دقیقاً به همین ترتیب آغاز می‌کند.

۲ برای ارزیابی‌ای مؤدبانه اما ویرانگر از این پیش‌فرض‌ها بنگرید به:

Kahnman 2003.

3 Homans 1958; Blau 1964; Levi-Strauss 1963: 296.

نخستین کسی که در انسان‌شناسی اصل معامله‌به‌مثل را به عنوان اصلی عمومی عرضه کرد ریچارد تورنوالد (Richard Thurnwald 1916) بود، اما این اصل را مالینوفسکی (Malinowsky 1922) مشهور کرد.

۴ یکی از دلایلی که هیچ نظام حقوقی شناخته‌شده‌ای هرگز این اصل را اعمال نکرده این است که همیشه فرض می‌شده جریمه باید قابل‌تبدیل به چیز دیگری باشد.

5 Atwood 2008: 1.

نویسنده سپس با مقایسه‌ی رفتار میمون‌های در قفس با کودکان طبقه‌ی متوسط کانادایی در پی کشف ماهیت احساسات اقتصادی ما برمی‌آید تا این بحث را پیش بکشد که همه‌ی روابط انسانی حقیقتاً یا از جنس مبادله‌اند یا از جنس تصرف عدوانی. (Ibid.: 49) به‌رغم این‌که بسیاری از مباحثی که پیش می‌کشد درخشان‌اند، حاصل‌شان گواهی غم‌انگیز است بر این‌که چه‌قدر برای طبقات نورسته‌ی متخصص سواحل شمالی اقیانوس اطلس دشوار است که شیوه‌ی تصور خاص خود از جهان را عین ذات بشر ندانند.

۶ پدرِ سیتُن در صنعت حمل‌ونقل غولی بود که شکست خورده و حسابدار شده بود، بعدها سیتُن

نوشت که پدرش چنان سرد و آزارگر بود که این پسر بخش بزرگی از سال‌های جوانی‌اش را در جنگل می‌گذراند تا از آن پدر دوری کند؛ پس از پرداخت بدهی مذکور ــ که از قضا بالغ بر ۵۳۷ دلار و ۵۰ سنت شده بود؛ مبلغی که در سال ۱۸۸۱ سنگین بود ولی غیرقابل‌پرداخت نبود ــ نام خود را عوض کرد و باقی عمرش را صرف این کرد که روش‌های سالم‌تری برای تربیت فرزندان پدید آورد.

7 W. H. Beatley in Levy-Bruhl 1923: 411.

8 Fr. Bulléon, in Levy-Bruhl 1923: 425.

۹ مارکس واضع عبارت «از هر کس به اندازه‌ی توانش، به هر کس به اندازه‌ی نیازش» نبود، بلکه این به‌وضوح شعار جاری در جنبش اولیه‌ی کارگران فرانسوی بود که صورت مکتوب آن نخستین‌بار در ۱۸۳۹ در آثار لویی بلانِ سوسیالیست ظاهر شد. مارکس فقط از این عبارت در نقد برنامه‌ی گوتا، در ۱۸۷۵، استفاده کرد و حتی وقتی از آن استفاده کرد به نحوی غریب به کارش برد: چون تصور می‌کرد در مرحله‌ای که فناوری رفاه مادی مطلق را تضمین کند می‌توان این اصل را بر کلیت اجتماع اعمال کرد. از دید مارکس «کمونیسم» هم جنبشی سیاسی بود که تحقق چنین آینده‌ای را برای جامعه پی می‌گرفت و هم درعین‌حال خودِ چنین جامعه‌ای بود. در این‌جا من به سنت نظری انقلابی بدیلی متکی هستم که مشهورترین جلوه‌اش در کتاب هم‌یاری متقابل پیتر کروپوتکین (*Mutual Aid*, 1902) آمده است.

۱۰ دست‌کم اگر دلیل خاصی در کار نباشد که جلوِ این اصل را بگیرد ــ مثلاً نوعی تقسیم کار سلسله‌مراتبی که می‌گوید برخی مردم می‌توانند قهوه بنوشند و بقیه نمی‌توانند.

۱۱ البته این امر به معنای آن است که اقتصادهای دستوری ــ که در آن‌ها اداره‌ی دولتی مسئول هماهنگی همه‌ی وجوه تولید و توزیع کالاها و خدمات در قلمروِ ملی است ــ کم‌تر از باقی بدیل‌های موجود ناکارآمد است. این حرف آشکارا صحیح است، گرچه اگر اصلاً «کار نکند»، به‌سختی بتوان تصور کرد که چگونه دولت‌هایی مانند اتحاد شوروی می‌توانستند وجود داشته باشند، چه رسد به این‌که از آغاز در مقام قدرتی جهانی خودنمایی کنند.

12 Evans-Pritchard 1940: 182.

۱۳ به همین ترتیب، آدم طبقه‌ی‌متوسطی‌ای که پیاده می‌رود بعید است از عضو دسته‌ی تبهکاری راه بپرسد، و حتی ممکن است اگر یکی از آن‌ها به سویش بیاید تا ساعت را بپرسد از او بگریزد، اما حتی چنین رفتاری نیز به این دلیل رخ می‌دهد که به طور ضمنی فرض می‌کند که میان آن‌ها خصومت برقرار است.

14 Ibid.: 183.

15 Richards 1939: 197.

مکس گلوکمن با اشاره به چنین رسومی نتیجه می‌گیرد تا جایی که امکان سخن گفتن از «کمونیسم ابتدایی» وجود داشته باشد این کمونیسم به مصرف برمی‌گردد و نه به تولید که معمولاً سازمان‌دهی فردی‌تری داشته است. (Gluckman 1971: 52)

۱۶ مثالی نوعی از این‌دست: «اگر دسته‌ای از مردمان گرسنه به گروهی دیگر برسند که هنوز قوتی در بساط‌شان مانده است، گروه اخیر بی‌آن‌که منتظر درخواست باشد همان اندکی را که مانده به تازه‌رسیده‌ها می‌دهد، هر چند با این کار خود را مانند کسانی که کمک‌شان می‌کنند به خطر مرگ بیندازند...» (Lafitau 1974 Vol. II: 61)

17 Jesuit Relations (1635) 8:127, cited in Delâge 1993: 54.

۱۸ در بخش‌های خاصی از دنیا (خصوصاً در آند، جنگل‌های بارانی آمازون، جزایر جنوب‌شرق آسیا و ملانزی) این نوع ترتیبات رایج است، و تقریباً در همه‌ی این جاها قواعدی وجود دارد که تعیین می‌کند چگونه یک نیمه برای حوایج حیاتی بشریِ خود وابسته به نیمه‌ی دیگر است. هر کس فقط می‌تواند

با یک نفر از سوی دیگر دهکده ازدواج کند، یا شاید حتی فقط بتواند از خوکی که در سوی دیگر پرورده‌اند بخورد، یا شاید مردمان یک سو برای تهیه‌ی ملزومات مراسم ورود کودکانِ ذکورشان به مردانگی محتاج طرف دیگر باشند.

۱۹ همان‌طور که جای دیگری گفته‌ام:

Graeber 2001: 159-160.

مقایسه کنید با:

Mauss 1947: 104-105.

۲۰ این‌جا از کل مسئله‌ی مربوط به مثال‌های کمک یک‌طرفه، که قبلاً بحث‌شان را کرده‌ام (Graeber 2001: 218)، می‌گذرم.

۲۱ اصطلاح «معامله‌به‌مثل تعمیم‌یافته» را مارشال سالینز (Sahlins 1972) وضع کرده است تا با آن این نوع روابط را توصیف کند؛ بر پایه‌ی این اصل که اگر همه‌چیز به‌رایگان در گردش باشد، در نهایت همه‌ی حساب‌ها تصفیه خواهد شد. مارسل موس در درس‌گفتارهای دهه‌ی ۱۹۳۰ خود چنین بحثی را پیش کشید، (Mauss 1947) اما او هم متوجه مشکلات چنین بحثی شده بود: شاید در خصوص نیمه‌های ایروکویی بتوان گفت که حساب‌های‌شان در نهایت با هم صاف می‌شود، در برخی از روابط هرگز حساب‌ها تصفیه نمی‌شود ــ مثلاً در رابطه‌ی میان مادر و فرزند. راه‌حل موس «معامله‌به‌مثل تناوبی» بود ــ مثل این‌که ما دَین خود به والدین‌مان را با فرزندآوری می‌پردازیم ــ که به‌وضوح از مطالعات ودایی او نشئت می‌گرفت، اما چنین راه‌حلی در نهایت نشان می‌دهد که اگر نقداً به این نتیجه رسیده باشیم که همه‌ی روابط مبتنی بر معامله‌به‌مثل هستند، همیشه می‌توانیم این اصطلاح را چنان وسیع تعریف کنیم که نتیجه‌ای که گرفته‌ایم باز هم درست بماند.

۲۲ این ریشه «hostis» است؛ بنگرید به:

Benvenist 1972: 72.

این ریشه‌ی لاتین، که به مهمان‌نوازی مربوط می‌شود، تأکیدش بر این است که پیش‌شرط هر نوع مهمان‌نوازی‌ای این است که مالک (مذکر) خانه ارباب مطلق آن باشد؛ دریدا (Derrida 2000, 2001) می‌گوید این به تناقضی اشاره دارد که در قلب همان مفهوم مهمان‌نوازی است، چون این مفهوم بر قدرت یا سلطه‌ی نقداً موجودی بر دیگران دلالت می‌کند؛ همان نوع تسلطی که می‌توان بهره‌کشانه‌ترین شکلش را در قول لوط به جماعت سدومی‌ها یافت که چون می‌خواست به مهمانانش تجاوز نکنند، دخترانش را به ایشان عرضه کرد. بااین‌حال می‌توان همین اصل مهمان‌نوازی را به همین ترتیب در جوامعی ــ چون جوامع سرخ‌پوست‌های ایروکویی ــ که به‌هیچ‌وجه پدرسالار نیستند هم نشان داد.

23 Evans-Pritchard 1940: 154, 158.

۲۴ البته این هم یکی از دلایلی است که باعث می‌شود ثروتمندان کلان دوست داشته باشند عمدتاً با همدیگر بیامیزند.

۲۵ در فضایی که کم‌تر خصومت‌آمیز باشد می‌توان از تبادل زندانیان، یادداشت‌ها یا تعارفات هم حرف زد.

۲۶ منبعی خوب در خصوص چانه‌زنی:

Uchendo 1967.

27 Bohannan 1964: 47.

۲۸ حتی تجارت واقعی نیز چنین نیست، چون روابط تجاری هم آمیخته با کلی شادنوشی و شادخواری جمعی و هدیه دادن است؛ خیلی بیش از آن تجارت تخیلی‌ای که کتاب‌های درسی اقتصاد به آن می‌پردازند.

۲۹ کافی است نگاهی به متون انسان‌شناسانه‌ی مفصلی بیندازیم که در خصوص «ضیافت رقابتی» نوشته شده‌اند: مثلاً بنگرید به:

Valeri 2001.

۳۰ در این خصوص متن بوردیو (Bourdieu 1965) اساسی است، اما او نکات اصلی این متن را در Bourdieu 1990: 98-101 نیز تکرار کرده است.

31 Onvlee 1980: 204.

32 Petronius 51; Pliny, *Natural History* 36.195; Dio 57.21.5-7.

۳۳ «با همه‌ی مطالبی که درباره‌ی تواضع و انصاف و درویش‌نوازی و کرم خارق‌العاده‌ی سلطان [محمد تغلق] گفتیم، او در ریختن خون چنان گستاخ بود که به‌نادر اتفاق می‌افتاد نعش کُشته‌ای بر در سرایش دیده نشود و من بارها می‌دیدم که مردم را بر در خانه‌ی او کُشته و همان جا انداخته‌اند.» [این نقل‌قول را از ترجمه‌ی موحد برداشته‌ام، که قدری با ترجمه‌ی انگلیسی‌ای که گریبر نقل کرده است اختلاف دارد: سفرنامه‌ی ابن بطوطه، ترجمه‌ی محمدعلی موحد، انتشارات آگه، چاپ ششم: ۱۳۷۶، ص ۱۰۱.]

۳۴ یا حتی آدم‌های خیلی ثروتمند هم دوست ندارند. مثلاً نلسون راکفلر عادت داشت فخر بفروشد که هیچ‌گاه با خود کیف‌پول برنمی‌دارد. احتیاجی نداشت. هرازگاهی که تا دیروقت کار می‌کرد و می‌خواست سیگاری دود کند، از یکی از آدم‌های پشت میز حراست در «مرکز راکفلر» قرض می‌گرفت، و آن‌ها هم بعداً می‌توانستند لاف بزنند که به راکفلر پول قرض داده‌اند و به‌ندرت پیش می‌آمد که بخواهند پس بگیرند. در مقابل «پادشاه قرن‌شانزدهمی پرتغال، مانوئل دوم، که به‌تازگی از تجارت هند پول‌دار شده بود، عنوان "خدایگان فتح، دریانوردی و تجارت اتیوپی، عربستان، ایران و هندوستان" را برای خود برگزید. بقیه به او می‌گفتند "پادشاه بقال."» (Ho 2004: 227)

35 Graeber 2001: 175-176.

۳۶ حتی بین بیگانگان هم تهاتر قدری نامعمول است: همان‌طور که سروه (Servet 1981, 1982) تأکید کرده است، بیش‌تر «تجارت بدوی» میان طرف‌های تجاری و واسطه‌های حرفه‌ای محلی رخ می‌دهد.

۳۷ این انتخاب‌ها را از آن‌رو کرده‌ام که در این‌جا عمدتاً متوجه اقتصاد هستم. اگر صرفاً به روابط انسانی فکر می‌کردیم، می‌شد گفت در یک کران کُشتن است و در کران دیگر زادن.

۳۸ در واقع به نظر می‌رسد که در ذات ماهیت خیریه، مثل پیشکش به شاه، این است که قرار نیست هیچ‌وقت به معامله‌به‌مثل منتهی شود. حتی وقتی معلوم می‌شود که گدای رقت‌برانگیز در واقع خدایی بوده است که در زمین پرسه می‌زده، یا هارون‌الرشید بوده، باز هم پاداشی که از او می‌گیرید مطلقاً تناسبی با آن‌چه داده‌اید ندارد. یا همه‌ی آن داستان‌هایی را به یاد آورید که از میلیونرهای مستی می‌گویند که وقتی در مجلس نوش‌خواری ولی‌نعمت سابق خود را به جا می‌آورند، که زمانی کمک کرده از مسکنت به درآیند، خودرو یا خانه‌ای ذی‌قیمت به او تقدیم می‌کنند. تصور این‌که گدایی ثروتی به شما ببخشد ساده‌تر از تصور این است که عین پولی را که از شما گرفته برگرداند.

39 Xenophon, *Cyropedia* VIII.6; Herodotus 3.8.9.

و نیز رجوع کنید به:

Briant 2006: 193-194, 394-404.

که فکر می‌کند اتفاقی که افتاده کمابیش همین بوده است، به این نحو که شیوه‌ی تقدیم هدایای کمابیش بالبداهه در زمان کورش و کمبوجیه به همین نحو در دوران داریوش نظام‌مند شد.

40 Marc Bloch 1961: 114-115

که در همین جا می‌افزاید: «هر کاری خصوصاً اگر سه یا چهاربار تکرار می‌شد، احتمالاً تبدیل به سابقه می‌شد؛ حتی اگر در بار نخست استثنائاً رخ داده بود یا آشکارا غیرقانونی بود.»

۴۱ این رویکرد را اغلب به انسان‌شناس بریتانیایی، هوکارت، (A. M. Hocart 1936) نسبت می‌دهند. مسئله‌ی مهم این است که نباید این عناوین را لزوماً شغل اصلی یا انحصاری این خاندان‌ها دانست: این مردم در بیش‌تر اوقات کشاورزانی مانند بقیه بودند. با وجود این کاری که برای شاه می‌کردند یا بعداً کاری که در مراسم آیینی برای جامعه می‌کردند، تعریف‌کننده‌ی ذات و نیز هویت‌شان در میان کلیت اجتماع شمرده شد.

۴۲ در واقع حتی ممکن است گاهی از او ناخشنود شویم چون فکر می‌کنیم فلان کارش بخیلانه بوده است آن هم کاری که از طرف هیچ‌کس دیگری مصداق بخل نمی‌شماریمش؛ خصوصاً اگر کار خودمان باشد.

43 "'The Missing White Girl Syndrome': Disappeared Women and Media Activism", Sarah Stillman, *Gender and Development*, Vol. 15, No. 3, Media (November 2007), 491-502.

۴۴ کوجین کاراتانی (Karatani 2003: 203-205) این نکته را به نحو متقاعدکننده‌ای نشان داده است. سرخ‌پوست‌های کواکیوتل و باقی «اقوام اولیه» ساکن در سواحل شمال‌غربی کانادا در وضعی قرار دارند که حد واسط این دو نوع جامعه به حساب می‌آیند ــ اشرافی هستند، منتها دست‌کم در دوره‌ای که ما این قبایل را می‌شناسیم از ابزارهای غیرخشونت‌آمیز برای گرد آوردن منابع استفاده می‌کردند (گرچه باید نظر کودری را هم ببینید Codere 1950).

۴۵ ژرژ دوبی (Georges Duby 1980) تاریخ متفاوتی برای این مفهوم به دست می‌دهد که به تلقی‌های هندواروپایی کهن‌تر برمی‌گردد.

۴۶ برای مثالی از نوعی از معامله‌به‌مثل میان پدران و پسران بنگرید به:

Oliver 1955: 230.

علاقه‌مندان پی‌گیر نظریات انسان‌شناسی متوجه‌اند که من در این‌جا بر مواضع ادموند لیچ (Leach 1961) در مسئله‌ی «ازدواج چرخشی» صحه گذاشته‌ام. لیچ بعداً همین استدلال را در خصوص «زنجیره‌ی کولا»ی مشهور هم به کار برد. (Leach 1983)

۴۷ در واقع روابط سلسله‌مراتبی‌ای هم وجود دارند که خودبرانداز باشند: مثلاً رابطه‌ی میان آموزگار و شاگرد از این‌دست است، چون اگر معلم در انتقال دانش خود به دانش‌آموزش موفق باشد مبنایی برای نابرابری باقی نمی‌ماند.

۴۸ پاورقی ۱۳ فصل قبل را ببینید.

۴۹ نام این مرد تای راینگا بود. بنگرید به:

Firth 1959: 411; Greaber 2001: 175.

۵۰ برای مثالی مشهور بنگرید به:

Chagnon 1996: 170-176.

۵۱ به طریق مشابه دو گروه می‌توانند با هم «عقد مطایبه» ببندند؛ قراردادی که در آن هر عضو یکی از این دو گروه دست‌کم نظراً می‌تواند درخواست‌هایی چنین مفرط از طرف دیگر داشته باشد؛ بنگرید به:

Hébert 1958.

۵۲ مارسل موس در رساله‌ی مشهور هدیه (Mauss 1924) اغلب این اقوال را به همان معنای تحت‌اللفظی‌شان گرفته است و در نتیجه باعث طرح بحث‌هایی شده که چند نسل بعدی را گمراه کرده‌اند.

53 Mauss 1925.

منبع یونانی پوزیدونیوس است. طبق معمول نمی‌دانیم چه‌قدر باید این روایت را واقعی بدانیم.

موس فکر می کرد که احتمالاً واقعی بوده است. من فکر می کنم شاید نهایتاً یک یا دوبار چنین چیزی رخ داده باشد.

۵۴ بازگوییِ ویلیام یان میلر. (Miller 1993: 15-16) نقل‌قول نخست را مستقیماً از حماسه‌ی اگیل، فصل ۷۸، آورده‌ام. تکلیف اگیل با سپر روشن نبود: یک‌بار سپر را با خودش به یک جشن عروسی برد و سعی کرد در خمره‌ی آب پنیر ترش فروکندش. بعد که فکر کرد توانسته خرابش کند، شروع کرد به جدا کردن قطعاتش.

۵۵ برای مثال بنگرید به:

Wallace-Hadrill 1989.

56 Blaxter 1971: 127-128.

۵۷ برای مثال انسان‌شناس دیگری رابطه‌ی میان قیم و تحت‌الحمایه را این‌گونه تعریف می‌کند: «رابطه‌ی قراردادی درازمدتی که در آن پشتیبانی از قیم با محافظتی که او از تحت‌الحمایه می‌کند مبادله می‌شود؛ در این‌جا ایدئولوژی‌ای در کار است که پشتوانه‌ی اخلاقی هم دارد و ظاهراً حساب‌وکتاب مستقیم را بین این دو کنار می‌گذارد، اما هر دو طرف به طور ضمنی حسابی سردستی نگه می‌دارند؛ لطف‌ها و خدماتی که مبادله می‌شوند مشابه نیستند و هیچ‌چیزی هم دلالت بر مبادله‌ی عادلانه و رضایت یکسان ندارد، چون فرد تحت‌الحمایه آشکارا قدرت کم‌تری دارد و بیش از آن‌که قیم به او محتاج باشد، او محتاجِ قیم است.» (Loizos 1977: 115) در این تعریف هم باز این رابطه هم مبادله هست و هم نیست، هم حساب نگه داشتن در کار است و هم نیست.

۵۸ درست مثل این‌که کسی در مغازه‌ی دونات‌فروشی کار پیدا کند؛ به لحاظ قانونی باید قراردادی آزاد میان دو طرف باشد، حتی اگر در صورت لزوم برای این‌که بتوانیم این داستان قانونی جذاب را بازگو کنیم ادعا کنیم که یکی از دو طرف شخصیتی خیالی به اسم «کریسپی کریم» است [کریسپی کریم نام یک شرکت بزرگ تولید دونات در امریکاست که فروشگاه‌های زنجیره‌ای فروش دونات و قهوه دارد].

۵۹ برای مثال لغت «should» در زبان انگلیسی از ریشه‌ی «schuld» آلمانی می‌آید که معنایش «گناه، خطا، بدهی» است. بنونیست از دیگر زبان‌های هندواروپایی هم مثال‌های مشابهی می‌آورد. (Benveniste 1963: 58) زبان‌های شرق آسیا همچون چینی و ژاپنی خود این لغات را به‌ندرت تلفیق می‌کنند، اما هم‌سان‌انگاری مشابه بین بدهی با گناه، شرم، جرم، و خطا را به‌سادگی می‌توان در این زبان‌ها نشان داد. (Malamoud 1988)

60 Plutarch, *Moralia* 303 B.

همچنین در این دو منبع هم در این خصوص بحث شده:

Finley 1981: 152; Millett 1991a: 42.

به همین ترتیب، آکویناس قدیس هم این موضوع را که گناهان «بدهی‌های قابل‌مجازات» به خداوند هستند وارد عقاید کاتولیکی کرد.

۶۱ از جمله دلایلی که باعث می‌شود تبدیل هر نوع رابطه‌ای به شکل بدهی تا این اندازه آسان باشد همین است. مثلاً شخصی را در نظر بگیرید که دوست دارد به دوستش که شدیداً در مضیقه‌ی مالی است کمک کند، ولی نمی‌خواهد او را هم شرمگین بسازد. معمولاً راحت‌ترین راه برای انجام این کار این است که پول را برایش فراهم کند و بعد اصرار بورزد که این قرض است (و سپس هر دو طرف به‌راحتی فراموش کنند که اصلاً چنین پولی ردوبدل شده است). یا به مساعده‌هایی فکر کنید که همه‌جا و همه‌وقت ثروتمندان در ظاهرِ وام به نوکران‌شان می‌داده‌اند.

۶۲ ممکن است بگوییم اگر مصمم باشیم می‌توانیم معادل «لطفاً» (please) و «ممنون از شما» (thank you) را

در زبان‌های گوناگون انسانی بیابیم، اما اصطلاحاتی که می‌یابیم اغلب کاربرد متفاوتی دارند ــ مثلاً فقط در زمینه‌های آیینی یا در ارتباط با کسانی به کار می‌روند که در رابطه‌ی سلسله‌مراتبی بالاتر هستند ــ یعنی به‌ندرت می‌توان برای این یافته‌ها معنایی یافت. مهم است که در طول حدود یک قرن اخیر هر زبانی که در ادارات یا برای دادوستد در فروشگاه‌ها استفاده شده اصطلاحاتی را پدید آورده که کاربردی دقیقاً معادل «لطفاً» و «ممنون از شما» و «قابل شما را ندارد» (you're welcome) دارند.

۶۳ در زبان اسپانیولی شخص برای تأیید حق‌شناسی در قبال کاری که دیگری برایش انجام داده اول طلب لطف می‌کند (por favor) و سپس می‌گوید: «gracias»، که این واژه هم از لغت لاتین «gratia» به معنای «اثر یا لطف» آمده. واژه‌ی انگلیسی «appreciate» [= قدر دانستن / به حساب آوردن] جنبه‌ی مالی بیش‌تری دارد: اگر بگویید «I really appreciate your doing that for me» [= واقعاً قدر کاری را که برایم می‌کنی می‌دانم]، از واژه‌ای استفاده کرده‌اید که از ریشه‌ی لاتینی «appretiare» می‌آید، به معنای «قدر دانستن / قیمت گذاشتن».

۶۴ اصطلاح «you're welcome» در زبان انگلیسی [= خوش آمدید] نخستین‌بار در دوره‌ی شکسپیر به کار رفته است که از wilcuma در انگلیسی کهن می‌آید که در آن wil به معنای «pleasure» [= لطف / انعام] است و cuma به معنای «guest» [= مهمان]. به همین دلیل است که هنوز به مهمانان خوشامد می‌گویند. به این ترتیب گفتن آن عبارت مثل این است که بگوییم «مهمان من باش» که معنایش این است که من هم مثل هر میزبانی هیچ تکلیفی برای گشاده‌دستی با مهمان ندارم و پذیرفتن تکالیف میزبانی فی‌نفسه لذت‌بخش است. بااین‌حال قابل‌توجه است که اخلاقیون به‌ندرت کسی را بابت این‌که غفلت کرده و نگفته «خوش آمدید» سرزنش می‌کنند ــ گفتن این دل‌بخواهانه‌تر است.

65 Book I.12.

این نقل‌قول و باقی نقل‌قول‌های این کتاب از ترجمه‌ی اسکریچ است که در زیر نشانی‌اش آمده (این نقل‌قول ص ۸۶):

Gargantua and Pantagruel, Francois Rabelais, translated by M. A. Screech, Penguin Classics, 2006.

۶۶ مقایسه کنید با ابوعلی مسکویه، فیلسوف قرون وسطی [(۴۲۱ـ۳۲۵ هـ‌ق)]: «طلبکار آرزومند سلامت بدهکار است، برای این‌که پولش را پس بگیرد نه این‌که چون دوستش دارد. بدهکار، از آن‌سو، علاقه‌ی چندانی به طلبکار ندارد.» (Hosseini 2003: 36)

۶۷ [رساله‌ی پولس به رومیان، ۸: ۱۳] این ارجاع خیلی درخور است، چون کل گفتار پانورگی هجو استادانه‌ی استدلال مارچلو فیچینو [کشیش کاتولیک ایتالیایی (۱۴۹۹ـ۱۴۳۳) و از اومانیست‌های متنفذ نخستین] است که می‌گفت جهان را نیروی عشق می‌گرداند.

فصل شش: بازی با آمیزش و مرگ

1 Peter Carlson, "The Relatively Charmed Life of Neil Bush", *The Washington Post*, Sunday December 28, 2003, Page D01.

2 Grierson 1977: 20.

۳ برای این‌که در حق گریرسن انصاف را رعایت کرده باشم، باید بگویم که او بعداً می‌نویسد برده‌داری نقشی مهم در پیدایش پول بازی کرد؛ گرچه هیچ‌وقت تأملی در خصوص جنسیت بردگان، که به نظر مهم می‌آید، نمی‌کند: همچنین دختران برده در ایسلندِ قرون وسطی به عنوان ارزشمندترین شکل پول به کار می‌رفتند: (Williams 1937) و در ریگ‌ودا هدایا و پرداخت‌های بزرگ معمولاً به شکل

«زر، گله و کنیزکان» آمده‌اند. (Chakravarti 1985: 56-57) راستی، می گویم «جوان» چون در جاهای دیگر وقتی بردگان را همچون واحد پول به کار می‌بردند واحد مفروض سنجش برده‌ی هجده تا بیست‌ساله بود. یک کومال [= کنیز] را معادل ارزش سه گاو شیرده یا شش گوساله‌ی ماده می گرفتند.

۴ در خصوص کومال بنگرید به:

Nolan 1926; Einzig 1949: 247-248; Gerriets 1978, 1981, 1985; Patterson 1982: 168-169; Kelly 1998: 112-113.

بیش‌تر این منابع صرفاً بر این تأکید دارند که کومال فقط به عنوان واحد محاسبه به کار می‌رفت و ما در خصوص آن‌چه پیش از این دوره صورت می‌پذیرفت چیزی نمی‌دانیم. بااین‌حال قابل‌توجه است که در قوانین مدون وقتی چند کالای گوناگون به عنوان واحد محاسبه به کار می‌رفتند، این کالاها معمولاً شامل مهم‌ترین اقلام صادراتی و وجه رایج تجاری آن کشور بودند (به همین دلیل است که در قوانین روسی واحد محاسبه خز و نقره بود). این باید اهمیت تجارت بردگان مؤنث را در دوره‌ی پیش از تدوین قوانین مذکور نشان دهد.

۵ بِندِر نیز همین را می گوید:

Bender 1996.

۶ در این‌جا متکی به مطالعات مفصل مردم‌نگاری آلن تستارت (Alain Testart 2000, 2001, 2002) هستم. کار تستارت در ترکیب شواهد عالی است، گرچه او هم ــ چنان که در فصل بعد خواهیم دید ــ نقاط کور غریبی در نتیجه‌گیری‌هایش دارد.

۷ «گرچه عبارت خطابی "به فحشا فروختن دختر خویش" بسیار به کار می‌رود... معمولاً موقعیت واقعی یا این است که پدر به خانواده‌ای بدهکار است که دخترش را در اختیارشان می گذارد یا در ازای خدمت دختر پیش‌پرداختی (که معمولاً به‌وضوح مشخص نمی‌شود یا به‌نادرست تعیین می گردد) به او داده می‌شود. سود این "وام‌ها" اغلب ۱۰۰ درصد است و اصل وام هم ممکن است با قرض گرفتن‌های بعدی ــ که هم‌زمان با به خدمت گرفتن دختر دوباره داده می‌شود ــ افزایش پیدا کند.» (Bishop and Robinson 1998: 105)

۸ مایکل هادسن نیز (Wray 1999) همین را می گوید، اما اگر به زبان خود کتاب مقدس بنگریم، امر به اندازه‌ی کافی واضح است: «به خانه‌ی همسایه‌ی خود طمع مورز، و به زن همسایه‌ات و غلامش و کنیزش و گاوش و الاغش و به هیچ‌چیزی که از آنِ همسایه‌ی تو باشد طمع مکن.» (خروج ۱۷:۲۰؛ تثنیه ۵:۲۱)

۹ پول صدفی ایروکویی‌ها مثال خوبی است: بومیان امریکایی ظاهراً هیچ‌وقت از آن برای خرید چیزی از دیگر اعضای جماعت خود استفاده نکرده‌اند، معمولاً برای تجارت با مهاجران از آن استفاده می کردند. (Greaber 2001: 117-150) پول صدفی یوروک‌ها یا برخی وجوه دیگر در پاپوآ، علاوه‌بر نقش‌های اجتماعی‌ای که دارند، به عنوان وجه رایج هم استفاده می‌شوند، اما به نظر می‌آید استفاده از آن‌ها به عنوان وجه رایج برآمده از نقش اجتماعی‌شان بوده است.

۱۰ مهم‌ترین متون راجع‌به بحث شیربها («brideprice debate») این‌ها هستند:

Evans-Pritchard 1931; Raglan 1931; Gray 1968; Comaroff 1980; Valeri 1994.

یکی از دلایلی که باعث شد اوانزپریچارد پیشنهاد کند که اسم این رسم را از «brideprice» به «bridewealth» [از «بهای عروس / شیربها» به «ثروت عروس»] تغییر دهند به دلیل همین بود که مجمع ملل در سال ۱۹۲۶ این رسم را نوعی بردگی نامید. (Guyer 1994)

۱۱ درباره‌ی خویشاوندی و اقتصاد در نزد مردمان تیو بنگرید به:

Duggan 1932; Abraham 1933; Downes 1933; Akiga 1939; L. Bohannan 1952; P. Bohannan 1955, 1957, 1959; P. and L. Bohannan 1953, 1968; Tseayo 1975; Keil 1979.

۱۲ برای تحلیل خوبی از این‌که این ماجرا چه‌طور اتفاق می‌افتد بنگرید به:
Akiga Sai 1939: 106.

برای تحلیل تطبیقی متأخری با چشم‌انداز منطقه‌ای بنگرید به:
Fardon 1984, 1985.

۱۳ این را پل بوهانان می‌گوید: «رابطه‌ی بدهکارانه‌ی "کِم" (kem) میان شوهر و حامیِ زنش هیچ‌گاه بریده نمی‌شود، زیرا کِم دائمی است، این بدهی را هیچ‌گاه نمی‌توان به‌تمامی پرداخت.» (Paul Bohannan 1957: 73) باقی مطالبی که در این خصوص آوردم از آکیگا (Akiga 1939: 126-127) بود.

14 Rospabé 1993: 35.

15 Evans-Pritchard 1940: 153.

۱۶ اوانزپریچارد می‌گوید: «قبول آن دام‌ها فقط برای احترام گذاشتن به جان‌باخته است، و نه به این معنا که می‌پذیرند این احشام را در عوض جان خویشاوند ازدست‌رفته‌شان بگیرند.» (Evans-Pritchard 1940: 153)

17 Op. cit. 154-155.

18 Morgan 1851: 332.

مورگان که تحصیلات حقوقی داشت در این‌جا برای بخشایش از لغتی فنی استفاده می‌کند؛ «condonation» که لغت‌نامه‌ی آکسفورد آن را «چشم‌پوشی داوطلبانه از آسیب» تعریف می‌کند.

19 Morgan 1851: 333.

مبنای پرداخت پنج ذرع برای یک مرد مقتول ده ذرع برای زن مقتول بود، اما عوامل دیگری هم ممکن بود دخیل باشند. (T. Smith 1983: 236; Morgan 1851: 331-334; Parker 1926)

20 Evans-Pritchard 1940: 155, 1951: 109-111; Howell 1954: 71-80; Gough 1971; Hutchinson 1996: 62, 175-176.

21 Rospabe 1995: 47-48, citing Peters 1947.

۲۲ در خصوص «نبردهای ماتم» بنگرید به:
Richter 1983.

جالب است که در میان قبیله‌ی نامبیکوارا هم رسم مشابهی برقرار است. در فصل سوم اشاره کردم که جشن‌هایی که بعد از تهاتر انجام می‌شوند ممکن است به فتنه‌انگیزی و قتل‌های از سر حسادت بینجامند؛ لوی‌استروس می‌افزاید که راه معمول فیصله دادن به چنین قتل‌هایی این است که قاتل با همسر مقتول ازدواج کند، فرزندانش را به فرزندی بپذیرد و در عمل تبدیل به همان شخصی شود که او بوده است. (Levi-Strauss 1943: 123) تعبیر «گذاشتن نامش بر قالیچه» (putting his name upon the mat) از فنتون (Fenton 1978: 315) است و در این‌جا به طور ضمنی فرض گرفته‌ام که فرد درگذشته مرد است، چون مثال‌هایی که از منابع آورده‌ام چنین بوده‌اند. معلوم نیست که اگر زنی هم به طور طبیعی می‌مُرد کارهای مشابهی می‌کردند یا نه.

۲۳ گرچه این مردم این پول را می‌پرداختند تا برخی کالاهای مصنوع تفننی (مثلاً آلات موسیقی) را از اهل فن در روستاهای دیگر بخرند. (Mary Douglas 1963: 54-55)

24 Douglas 1958: 112, 1982: 43.

۲۵ داگلاس (Douglas 1963: 58) تخمین می‌زند که هر مرد موفقی تا به بلوغ اجتماعی کامل برسد حداقل سیصد بافته‌ی برگ نخل خرج کرده است، و سیصدتای دیگر هم به عنوان هدیه داده است.

۲۶ همان‌طور که انسان‌شناسان اغلب اشاره می‌کنند، این واقعیت که تبار از طریق زنان جریان می‌یابد به این معنا نیست که زنان خود ضرورتاً قدرت زیادی دارند. ممکن است چنین باشد، همان‌طور که در میان ایروکویی‌ها بود، و اکنون هم در میان قوم مینانگ‌کاباِئو هست. اما ضرورتی ندارد که چنین باشد.

۲۷ بنگرید به:

Douglas 1963: 144-145.

که برگرفته است از کتاب دیگر او. (Douglas 1960: 3-4)

۲۸ مری داگلاس در واقع کاتولیکی محافظه‌کار و هوادار حزب توری [حزب محافظه‌کار بریتانیا] بود که دغدغه‌های لیبرالی را به دیده‌ی تحقیر می‌نگریست.

۲۹ توجه به این معنا به فهم درست موقعیت کمک می‌کند؛ انگار مرد را زمانی بدهکارِ بدهی جانی به شمار می‌آوردند که پدر فرزندان مؤنث می‌بود؛ (Douglas 1963: 115) مرد فقط وقتی می‌توانست بدهی جانی‌اش را بپردازد که می‌توانست دخترِ یکی از دخترانش را بدهد. این فقط موقعی معنا داشت که اصلی را مفروض بگیریم که بنا بر آن فقط مردان مدیون بدهی جانی می‌شدند، و بنابراین، وقتی زنان هم زندگی‌ای خلق می‌کردند فرض می‌شد که به‌رایگان آن را می‌دهند. چنان که اشاره کردیم، مردان ممکن بود گروگان باشند، چنان که بسیاری‌شان بودند، اما هیچ‌گاه دادوستد نمی‌شدند.

30 Douglas 1966: 150.

۳۱ در خصوص «همسران روستا» به طور مشخص بنگرید به:

Douglas 1951; Douglas 1963: 128-140.

32 Douglas 1963: 76.

مقایسه کنید با:

Douglas 1951: 11.

داگلاس آشکارا توضیحاتی را که مخبرانش در خصوص این رسم به او داده‌اند تکرار می‌کند: قوم له‌له «مجبور» نبود چنین ترتیباتی را در نظر بگیرد؛ در واقع اکثر اقوام افریقایی کار مشابهی نکردند.

۳۳ برخی از همسران روستا واقعاً شاهزاده بودند، چون دختران رؤسای قبایل خیلی از اوقات ترجیح می‌دادند به همین طریق با گروه هم‌سالان ازدواج کنند. دختران رؤسای قبایل مجاز بودند با هر کس که می‌خواهند، مستقل از گروه سنی، بیامیزند و همچنین حق داشتند که از آمیزش اجتناب کنند، و این حقی بود که همسران روستای معمولی نداشتند. شاهزادگان از این نوع نادر بودند و در کل قلمروِ قوم له‌له تنها سه نفر رئیس بودند. داگلاس تخمین می‌زند که شمار زنان له‌له که همسر روستا شده بودند ده درصد کل زنان را تشکیل می‌داد. (Douglas 1951)

۳۴ برای مثال بنگرید به:

Douglas 1960: 4, 1963: 145-146, 168-173, 1964: 303.

واضح است که مردان برخی اوقات، دست‌کم اگر در نظر دیگران اخلاقاً موجه می‌نمودند، می‌توانستند فشار جسمانی زیادی به زنان وارد کنند، اما داگلاس تأکید دارد که حتی در این موارد نیز بیش‌تر زنان مجال‌های خوبی برای عمل داشتند.

۳۵ در خصوص صلح‌جو بودن قوم له‌له خصوصاً بنگرید به:

Douglas 1963: 70-71.

36 Douglas 1963: 170.

37 Douglas 1963: 171.

۳۸ در خصوص قیمت بردگان بنگرید به:

Douglas 1963: 36, 1982: 46-47.

۳۹ هر چند کمبود بردگان تا حدی هم به این دلیل بود که عمده‌ی استفاده از بردگان مذکر این بود که در مراسم ختم مردان مهم قربانی‌شان می‌کردند. (Douglas 1963: 36)

۴۰ بنگرید به فصل چهارم این کتاب:

Graeber 2001.

بزرگ‌ترین استثنا ظاهراً پول دامی مردمان نوئر و دیگر قبایل دامدار است. بااین‌حال حتی این‌ها نیز به‌نوعی زینت شخص به شمار می‌رفتند.

41 Akiga Sai 1939: 121, 158-160.

۴۲ قوم تیو هم وقتی با اسیر کردن زنی ازدواجی را ترتیب می‌دادند وضع باز به همین منوال بود. بنگرید به سای:

Akiga Sai 1939: 137-141.

۴۳ در این‌جا به تحلیل کلاسیک «فضاهای مبادله‌ای» در کتاب پل بوهانان (Paul Bohannan 1955, 1959) متکی هستم، و از مطالب دوروارد (Dorward 1976) و گایر (Guyer 2004: 27-31) نیز بهره می گیرم.

۴۴ بنگرید به سای و بوهانن:

Akiga Sai 1939: 241; P. Bohannan 1955: 66; P. and L. Bohannnan 1968: 233, 235.

برای فرهمندی [= کاریزما] در کل و در شرق بنگرید به:

Akiga Sai 1939: 236; Downes 1971: 29.

45 Abraham 1933: 26; Akiga Sai 1939: 246; P. Bohannan 1958: 3; Downes 1971: 27.

۴۶ در خصوص ساحران علی‌العموم بنگرید به:

P. Bohannan 1957: 187-188, 1958; Downes 1971: 25-32.

در خصوص بدهی گوشتی (ikipindi) بنگرید به:

Abraham 1933: 81-84; Downes 1971: 36-40.

47 Akiga Sai 1939: 257.

48 Akiga Sai 1939: 260.

۴۹ در بیان این موضوع از Wilson 1951 بهره برده‌ام.

۵۰ پل بوهانان (Paul Bohannan 1958: 4) هم استدلال مشابهی می کند که البته با این استدلال یکسان نیست.

۵۱ نویسندگان داستان‌های مهاجرت قوم تیو (Abraham 1933: 17-26; Akiga and Bohannan 1954; P. Bohannan 1954) این را به‌وضوح نمی گویند، اما به‌سادگی می‌توان آن‌ها را به همین صورت خواند. داستانی که آکیگا (Akiga 1939: 137) در خصوص این موضوع نقل می کند که مهاجران تیو نقش‌هایی به شکل جراحت روی بدن زنان‌شان می کشیدند تا مهاجمان آن‌ها را نگیرند به طور خاص در این زمینه گویاست. مردمان تیو دولت نداشتند اما سازمان رزمی بسیار کارآمدی داشتند، و همان‌طور که آبراهام (Abraham 1933: 19) اشاره می کند موفق شدند با مداخله دادن قوم فولانی و یوکون در جنگ‌هایی که خودشان با یکی دیگر از آن‌ها داشتند این دو قوم را به جان هم بیندازند.

۵۲ برخی از این حملات هم کاملاً ناموفق نبودند. به نظر می‌آید قوم یوکون در همسایگی‌شان، که برای مدتی در قرن هجدهم تلاش‌هایی برای ادغام تیو در خود کرد و در نهایت شکست خورد، ظاهراً تا چندی اسیران تیو را به دلالان برده که در ساحل فعالیت می کردند می‌فروختند:

Abraham 1933: 19; Curtin 1965: 255, 298; Latham 1973: 29; Tambo 1976: 201-203.

اصرار بسیاری از تیوها در دههٔ ۱۹۳۰ بر این که یوکون‌ها خودشان آدم‌خوارند نکته‌ی مهمی است، و نیز این‌که خاستگاه «سازمان» مباتساو در عناوین ریاستی مشخصی بود که تیوها بعد از مصالحه‌ی سیاسی‌ای که نهایتاً با یوکون‌ها به آن رسیدند از آن‌ها اخذ کردند. (Abrahams 1933: 33-35)

53 Jones 1958; Latham 1971; Northrup 1978: 157-164; Herbert 2003: 196.

ابن بطوطه، سیاح مشهور عرب، که پیش از این در فصل دو در دربار شاه سینگ با او ملاقات کردیم، در سال ۱۳۴۰ میلادی دیده بود که مردمانی در نیجر، در جایی که خیلی از سکونتگاه قوم تیو دور نبود، از این شمش‌های مسی به عنوان پول استفاده می کنند.

۵۴ هربرت (Herbert 2003: 181) تخمین می‌زند که اروپاییان در فاصله‌ی سال‌های ۱۶۹۹ تا ۱۸۶۵ حدود بیست‌هزار تُن برنج و مس به افریقا وارد کرده‌اند. این‌ها در بریستول، چیدل و بیرمنگام تولید می‌شدند و عمدتاً با برده مبادله می‌شدند.

۵۵ ارقام من مبتنی بر این واقعیت است که می‌دانیم در کل ۱۵۲،۰۷۶ برده در آن سال‌ها از خلیج بیافرا صادر شدند:

Eltis, Behrent, Richardson and Klein 2000.

تجارت برده در بندر کالابار قدیم حدوداً از ۱۶۵۰ تا ۱۸۴۱ طول کشید، و طی این مدت این بندر، با اختلاف بسیار، بزرگ‌ترین بندر در خلیج بیافرا بود. صادرات از این خلیج در اوج آن حدود ۲۰ درصد کل صادرات افریقا بود. (Lovejoy and Richardson 1999: 337)

56 Sheridan 1958; Price 1980, 1989, 1991.

۵۷ گونه‌ی بزرگ‌تر مُهره.

58 Barbot in Talbot 1926 I: 185-186.

۵۹ اینکوری (Inkori 1982) نشان می‌دهد که، در اواخر قرن هجدهم، کشتی‌های بریتانیایی‌ای که در بندر قدیم کالابار پهلو می‌گرفتند به طور متوسط با خود چهارصد تفنگ فتیله‌ای می‌آوردند، و در فاصله‌ی سال‌های ۱۷۵۷ و ۱۸۰۶، شمار کل تفنگ‌هایی که به ناحیه‌ی کالابار ـ کامرون وارد شده بود ۲۲۹۸۶ قبضه بود. درعین‌حال رام و نوشیدنی‌های دیگر بخش کوچکی از واردات را تشکیل می‌دادند.

۶۰ یکی از اقدام‌های معمول، خصوصاً در سال‌های نخست تجارت برده، این بود که بازرگانان با قایق‌های پُر از کالا به روستایی می‌رسیدند، کالاهای‌شان را با بردگان مبادله می‌کردند و سپس، اگر به تعداد موردنظرشان برده به دست نمی‌آوردند، تا شب‌هنگام صبر می‌کردند و بعد به دهکده‌های اطراف رودخانه حمله می‌بردند و هر کسی را که می‌توانستند می‌ربودند. (Clarkson in Northrup 1978: 66; Noah 1990: 94)

۶۱ متون دانشگاهی موجود کمک چندانی به فهم این موضوع که این تغییر چگونه صورت گرفت نمی‌کنند، زیرا این آثار یا فقط متونی هستند که گروگان بودن را به عنوان یک مسئله‌ی خویشاوندی بررسی کرده‌اند، (مثلاً Douglas 1964; Fardon 1985, 1986) یا به عنوان مسئله‌ای تجاری، (Falola and Lovejoy 1994) اما هیچ‌گاه این دو موضوع را با هم مقایسه نکرده‌اند. در نتیجه بسیاری از پرسش‌های اساسی را طرح نکرده‌اند. برای مثال فالولا و لاوجوی می‌گویند که کار گروگان در عوضِ سود وام بوده است، اما کتاب‌شان حاوی هیچ اطلاعاتی نیست که نشان دهد آیا اصلاً در آن مناطق افریقا که گروگیری رواج داشت وام بهره‌دار داده می‌شد یا نه.

۶۲ همچنین روشن است که این نوع گروگان‌گیری از چیزی شبیه نهاد گروگیری قوم لهله به وجود آمده است. بسیاری از قواعدش همان‌ها هستند: برای مثال مانند رسمی که میان لهله رواج داشت؛ اگر دختری به ضمان وام وعده داده می‌شد، طلبکار اغلب این انتخاب را داشت که وقتی دختر به بلوغ رسید با او ازدواج کند، و به این ترتیب بدهی ملغی شود.

63 Lovejoy and Richardson 1999: 349-351; 2001.

64 Equiano 1789: 6-13.

۶۵ بقیه شامل آکوناکونا و اِفیک می‌شدند که در خود کالابار مستقر بودند. اتحادیه‌ی آرو به زبان ایگبو سخن می‌گفتند، و منطقه‌ی استقرارشان سکونتگاه مشترک مردمان ایگبوزبان و ایبیبیوزبان بود.

۶۶ در خصوص اتحادیه‌ی آرو [که خود را فرزندان خدا می‌خواندند چون نگهبان سروش آروچوکوو بودند که در دل غاری نهان بود] بنگرید به:

Jones 1939; Ottenberg 1958; Afigbo 1971; Ekejiuba 1972; Isichei 1976; Northrup 1978; Dike and Ekejiuba 1990; Nwauwa 1991.

۶۷ دایک و اکیجیوبا (Dike and Ekeijiuba 1990: 150) تخمین می‌زنند که ۷۰ درصد بردگانی را که در خلیج بیافرا به اروپاییان فروخته شدند آرو فروخته است. باقی را سایر انجمن‌های بازرگانی فروخته‌اند.

۶۸ یکی از پیران قرن‌بیستمی به یاد می‌آورد: «زنی را که مرتکب زنا شده بود شوهرش می‌فروخت و پولش را می‌گرفت. دزد فروخته می‌شد و پولش به بزرگان قبیله داده می‌شد که مسئول حکم دادن در خصوص او بودند.» (Northrup 1978: 69)

69 Northrup 1978: 73.

۷۰ در خصوص کار انجمن اکپه برای بدهکار کردن مردم در خود بندر کالابار بنگرید به:

Jones 1968; Latham 1973: 35-41; Lovejoy and RIchardson 1999: 347-349.

در خصوص گسترش اکپه به آروچوکوه [شهری تاریخی در نیجریه] و از این طریق به مناطق مجاور، بنگرید به:

Ruel 1969: 250-258; Northrup 1978: 109-110; Nwaka 1978; Ottenberg and Knudson 1985.

نواکا (Nwaka 1978: 188) می‌نویسد: «انجمن اکپه، گسترده‌ترین انجمن در ناحیه‌ی رودخانه‌ی کراس، مبنای شکل‌دهی به دولت محلی را پدید آورد. این انجمن در نواحی‌ای که در آن‌ها فعال بود قوای اجرایی و قضایی پدید آورد. از طریق اعضایش رسوم را بر پا می‌داشت و اقتدار بزرگان را تثبیت می‌کرد و کسانی را که آشکارا ناقض این رسوم بودند به مجازات می‌رساند. قوانین اکپه تا حدی زندگی اعضای جامعه را در موضوعاتی چون نظافت شهر و خیابان، بازپرداخت بدهی‌ها و باقی ضوابط عام‌المنفعه نظم بخشید.»

71 Latham 1963: 38.

۷۲ جدول را از اثر واکر برداشته‌ام:

Walker 1875: 120.

73 Ottenberg and Ottenberg 1962: 124.

74 Partridge 1905: 72.

۷۵ اگر کسی در پی گرویی بود، نمی‌توانست صرفاً کودکی را به‌تصادف از ده همسایه بردارد، چون پدر و مادرش به‌سرعت پیدایش می‌کردند. [«یغما» در این‌جا معادل «panyarring» آمده است؛ اصطلاح قرن‌هجدهمی انگلیسی برگرفته از «penhóràr» پرتغالی به معنای ضبط و گرفتن که برای عمل شرح‌داده‌شده در متن به کار می‌رفته است.]

76 Lovejoy and Richardson 2001: 74.

برای مورد مشابه در غنا بنگرید به:

Getz 2003: 85.

۷۷ قابل‌توجه است که آکیگا سای (Akiga Sai 1939: 379-380) اصرار دارد که در میان قوم تیو همین کار را باید خاستگاه برده‌داری دانست: گروگان گرفتن یک نفر از تبار کسی که از پرداخت بدهی خودداری می‌کرد. آکیگا سای می‌گوید فرض کنید که بعد از این گروگان‌گیری باز هم بدهکار از پرداخت بدهی‌اش خودداری می‌کرد. طلبکاران گروگان‌های خود را مدتی در غل‌وزنجیر نگه می‌داشتند، سپس در نهایت آن‌ها را در جای دیگری می‌فروختند. «این خاستگاه بردگی است.»

۷۸ به همین ترتیب هریس (Harris 1972: 128) از یکی دیگر از مناطق حاشیه‌ی رودخانه‌ی کراس، ناحیه‌ی ایکوم، می‌نویسد؛ یکی از عمده‌ترین نواحی تأمین‌کننده‌ی برده برای بندر کالابار. هریس اشاره می‌کند که در این ناحیه وقتی خویشاوندان مادری و پدری بدهکاران مداخله می‌کردند و نمی‌گذاشتند که آن‌ها هیچ‌کس دیگری از بستگان‌شان را بفروشند، اغلب مجبور می‌شدند خودشان را به گرو بدهند، و این امر آخرسر باعث می‌شد برده شوند و در کالابار به فروش برسند.

۷۹ نمی‌دانیم چه درصدی از بردگان به این شکل به بردگی گرفته می‌شدند. شاه ایو دوم [پادشاه (۱۸۵۸ـ۱۸۳۵) شهر کریک در کالابار قدیم که خودش برده‌فروش بزرگی بود] به یک مبلّغ مذهبی بریتانیایی گفته بود که بردگان «به دلایل گوناگونی فروخته می‌شوند، برخی اسیران جنگی بوده‌اند، برخی به خاطر بدهی به فروش می‌روند، برخی قوانین جامعه‌ی خود را نقض کرده‌اند و برخی را مردان قدرتمندی که از ایشان بیزارند می‌فروشند.» (Noah 1990: 95) معنایش این است که در بین این عوامل بدهکاری بی‌اهمیت نبوده است، خصوصاً چنان که پی‌یر لارسن (Pier Larson 2000: 18) می‌گوید، همه‌ی منابع در این زمان «جنگ» را جزء عوامل بردگی می‌شمردند، زیرا آن را عاملی مشروع برای برده گرفتن به حساب می‌آوردند. مقایسه کنید با:

Northrup 1978: 76-80.

80 Reid 1983: 8.

81 Op. cit.

82 Reid 1983: 10.

۸۳ ویکرز (Vickers 1996) تاریخی عالی از تصویر بالی در اقیانوس اطلس شمالی به دست می‌دهد، از «بالی وحشی» تا بهشتی دنیایی.

84 Geertz and Geertz 1975; Boon 1977: 121-124.

بلو (Belo 1936: 26) به مخبرانی در دهه‌ی ۱۹۲۰ ارجاع می‌دهد که اصرار داشتند ازدواج از طریق ربودن ابداعی نسبتاً نوین است که منشأ آن کارِ داردوسته‌ی جوانانی بوده که زنان را از دهکده‌های دشمن می‌دزدیدند و اغلب از پدران این زنان طلب می‌کردند پولی بدهند تا در عوض دختران‌شان را به آن‌ها برگردانند.

85 Boon 1977: 74.

۸۶ کوواروبیاس (Covarrubias 1937: 12) اشاره می‌کند در بازار برده‌فروشی جزیره‌ی ریونیون زنان اهل بالی از همان سال ۱۶۱۹ بسیار متقاضی داشتند.

87 Boon 1977: 28; van der Kraan 1983; Wiener 1995: 27.

88 Vickers 1996: 61.

فقط باید بگوییم که متون انسان‌شناسانه در خصوص بالی، خصوصاً رساله‌ی مشهور کلیفورد گیرتز راجع‌به جنگ خروس‌ها در بالی که آن را «بازی عمیق» خوانده است (Clifford Geertz 1973) و محیط این بازی را جایی می‌داند که مردم در آن شیاطین درونی‌شان را بروز می‌دهند و راجع‌به خودشان داستان می‌گویند، یا تلقی‌ای که او از حکومت‌های پیشااستعماری دارد و آن‌ها را «دولت‌های نمایشی» می‌خواند (Clifford Geertz 1980) که سیاست‌های‌شان متمرکز بر جمع‌آوری منابع برای برگزاری آیین‌های باشکوه بود، همگی باید در سایه‌ی این شواهد بازاندیشی شوند. این متون مبتلا به نابینایی خاصی هستند. حتی جیمز بون هم، فقط یک صفحه بعد از نقل‌قولی که از او راجع‌به مردانی آوردیم که دختران‌شان را پنهان می‌کنند، می‌نویسد (Boon 1977: 75) که «اتباع» حکومت واقعاً «مالیات کمی برای تماشای این آیین‌ها می‌پردازند»، گویی احتمال تجاوز، قتل و به بردگی رفتن فرزندان‌شان موضوعی بی‌اهمیت است، یا، به‌هرحال، اهمیت سیاسی خاصی ندارد.

۸۹ منظورم از این‌ها به‌نوعی ایرادِ نقدی به استدلال لویی دومون (Louis Dumont 1992) است که می‌گوید تنها جوامع برابری‌خواه حقیقی جوامع مدرن هستند، و حتی می‌گوید فقط جوامع مدرن هستند که بنا به پیش‌فرض‌شان برابری‌خواه‌اند: چون ارزش غایی آن‌ها فردگرایی است، و چون هر فردی بیش از هر چیز به دلیل درجه‌ی یکتایی‌اش ارزشمند است، هیچ مبنایی وجود ندارد که بگوییم کسی ذاتاً برتر از کس دیگری است. بدون این که هیچ نظریه‌ای در خصوص «فردگرایی غربی» داشته باشیم نیز می‌توانیم به همین نتایج برسیم. تمامیت مفهوم «فردگرایی» نیازمند بازاندیشی جدی است.

90 Beattie 1960: 61.

۹۱ در حقیقت بسیاری از جوامع سنتی برای مردی که زنش را بیش‌ازحد بزند مجازات‌هایی در نظر می‌گیرند، اما در همان جوامع هم فرض بر این است که برخی از این رفتارها عادی هستند.

۹۲ در خصوص این دسته‌کشی هجوآمیز مثلاً بنگرید به:

Davis 1975; Darnton 1984; Keith Thomas (1972: 630).

کیث توماس در شرح وضعیت روستاهای انگلستان در آن زمان به همان داستان منقول از مردمان نیورو که آوردیم ارجاع می‌دهد، مجموعه‌ی کاملی از مجازات‌های اجتماعی را برمی‌شمرد، مانند در معرض «تمسخر کل روستا» قرار گرفتن که ظاهراً فقط‌وفقط برای مهار خشونت‌آمیز زنان از آن‌ها استفاده می‌شده است، ولی غریب این است که کیث توماس ادعا می‌کند که هدف این دسته‌کشی هجوآمیز مردانی بودند که زنان خود را کتک می‌زدند، به‌رغم این که همه‌ی منابع دیگر خلافش را می‌گویند.

۹۳ همه‌جا هم این‌طور نبود. باز هم می‌توان به عنوان مثال به جامعه‌ی سرخ‌پوست‌های ایروکویی در همان زمان ارجاع داد: این جامعه از بسیاری وجوه مادرسالار بود، خصوصاً در همان سطح امور خانگی روزمره، و زنان هم مبادله نمی‌شدند.

94 Trawick 2000: 185, figure 11.

۹۵ این نمودار براساس این منبع بازسازی شده است:

P. Bohannan 1957: 87.

96 Akiga Sai 1939: 161.

۹۷ در میان قوم له‌له نیز همین‌گونه بود، یعنی همان جا که مری داگلاس یادآور می‌شود (Douglas 1963: 131) که تازیانه زدن به یک همسر روستا که از کار یا آمیزش خودداری می‌کرد پذیرفته بود، اما این پذیرش تأثیری بر منزلت او نداشت، چرا که همین امر در خصوص همسران له‌له که فقط با یک مرد ازدواج کرده بودند نیز مصداق داشت.

فصل هفت: آبرو و بی‌آبرویی

1 sumerianorg/prot-sum. htm: from a "Proto-Sumerian dictionary".

2 Florentius in Justinian's Institutes (1.5.4.1).

جالب است اشاره کنیم که وقتی کسانی تلاش می‌کنند برده‌داری را توجیه کنند، تلاشی که با ارسطو آغاز می‌شود، عموماً روی خود نهاد بردگی که فی‌نفسه توجیه‌ناپذیر است تمرکز نمی‌کنند، بلکه بر برخی صفات فروتر بعضی از گروه‌های قومی که برده شده‌اند انگشت می‌گذارند.

3 Elwahid 1931.

کلارنس اسمیت (Clarence Smith 2008: 17n56) اشاره می‌کند که کتاب عبدالواحد خود از دل بحث داغی بیرون آمده است که دست‌کم از میانه‌ی قرن نوزدهم در خصوص نقش برده‌داری در اسلام در خاورمیانه در جریان بود.

4 Elwahid 1931: 101-110; and passim.

فهرست مشابهی را در این‌جا نیز می‌توان یافت:

Patterson 1982: 105.

۵ فروش فرزندان را همواره نشانه‌ای از فروپاشی اقتصادی و اخلاقی دانسته‌اند؛ به گفته‌ی عبدالواحد، حتی در اواخر دوران امپراتوری روم، امپراتوری چون دیوکلتیان از خیریه‌هایی حمایت می‌کرد که

کارشـان حمایت از خانواده‌های مسـکین بود تا به چنین کارهایی متشـبث نشـوند. (Elwahed 1931: 89-91)

6 Mitamura 1970.

۷ عبدالواحد اشاره می‌کند که بردگی بدهی در اوایل امپراتوری روم اعمال می‌شد، اما از آن‌رو بدهکار را می‌توانستند به بردگی بگیرند که بنا بر قوانین مندرج در الواح دوازده‌گانه، بدهکار معسر را می‌توانستند بکُشند. در بیش‌تر جاها که کُشتن بدهکار معسر ممکن نبود، نمی‌توانستند او را کاملاً به بردگی بگیرند بلکه به گرو یا نوکری‌اش می‌گرفتند. برای توضیحی کامل در خصوص امکان‌های گوناگون بنگرید به: Testart 2000, 2002.

۸ عبدالواحد مثال‌هایی از قول آتنائوس یونانی می‌آورد از بیمارانی که خود را به بردگی به پزشـکانی که جان‌شان را نجات داده بودند عرضه کرده بودند. (Op. cit: 234)

۹ اولپیـان، حقـوق‌دان رومـی، ایـن را به‌اختصـار بیـان کرده اسـت: «در هر شـعبه از قانون، هر شـخصی کـه نتوانـد از جنـگ دشـمن بگریـزد و برگـردد در همـان لحظـه‌ی اسـارت مُرده به حسـاب می‌آید.» (Digest 49.15.18) قانون رومی (Lex Cornelia de maiestate) مورخ سـال‌های ۸۱ ـ ۸۴ پیش از میلاد ضرورت تجدید ازدواج را قید کرده است.

10 Meillassoux 1996: 106.

11 Patterson 1982.

پترسـن بردگی را چنین تعریف می‌کند: «سـلطه‌ای دائمی و خشـونت‌بار بر شـخصی که از زادبوم خود بیگانه و حرمتش به‌کل از او گرفته شده است.» (1982: 13)

۱۲ پترسـن در این‌جـا نقل‌قـول بسـیار تأثیرگذاری از فردریـک داگلاس می‌آورد: «مردِ بـی‌زور از کرامت اساسی انسانی عاری است. ماهیت انسان چنان شکل گرفته است که نمی‌تواند به آدم بی‌دفاع احترام بگذارد، گرچه ممکن است بر او دل بسوزاند؛ و اگر نشانه‌های قدرت دیری در او ظاهر نشوند همین دلسوزی هم چندان نمی‌پاید.» (Patterson 1982: 13)

۱۳ ممکـن اسـت تصـور کنیـم که همین‌هـا باید راجع‌بـه زن آبرومند نیز صدق کنـد. بااین‌حال، چنان که خواهیم دید، آبروی زنان رابطه‌ی تنگاتنگی با مسئله‌ی وفاداری و پاک‌دامنی‌شان پیدا می‌کند.

14 Paul Houlm (in Duffy, MacShamhráin and Moynes 2005: 431).

در حقیقت به نظر می‌رسـد که توازن تجاری ایرلند پسـت‌وبلندی داشـته اسـت؛ در برخی مقاطع کشـتی‌های ایرلندی به سـواحل انگلسـتان هجوم می‌آوردند، و پس از سـال ۸۰۰ میلادی، وایکینگ‌ها هزاران برده را حمل می‌کردند، چنان که طی مدتی کوتاه دوبلین بزرگ‌ترین بازار برده در اروپا شد. در این مقطع هنوز شاهد ظهور پدیده‌ی کومال به عنوان پولِ در جریان نیستیم. در این‌جا هم مشابهت‌هایی با افریقا می‌یابیم، یعنی ایرلندی‌ها نیز در زمان‌ها و مکان‌های خاصی که تحت‌تأثیر تجارت قرار گرفته بودند، بدهی را براساس قیمت برده نیز حساب می‌کردند. (Einzig 1949: 153)

۱۵ پاتریـک قدیـس از بنیان‌گـذاران کلیسـای ایرلنـد و از معدود آبای نخسـتین کلیسـا بود که به‌شـدت و بی‌قیدوشرط با برده‌داری مخالفت می‌کرد.

16 Doherty 1980: 78-83.

17 Gerriets 1978: 128, 1981: 171-172, 1985: 338.

از قضا این قوانین در تقابل چشـم‌گیر با قوانین ولز بودند که دو یا سـه قرن بعد نوشـته شـدند، و در آن‌ها قیمت این قبیل چیزها با ریزبینی مشخص شده است. (Ellis 1926: 379-381) فهرست مواردی را که در متن آمده به‌تصادف از روی قوانین ولزی برداشتم.

18 Doherty 1980: 73-74.

۱۹ هم در زبان ایرلندی این دو عبارت معادل بودند و هم در زبان ولزی، و ظاهراً در سایر زبان‌های سلتی نیز

همین‌طور بود. در واقع چارلزادواردز (Charles-Edwards 1978: 130, 1993: 555) عبارت «honor price» [= قیمت آبرو] را به «face value» [= ارزش ظاهری] ترجمه می‌کند.

۲۰ تنها منبعی که استثنائاً چنین چیزی را در خصوص جایگزینی دختر برده با پول‌های دیگر قید نکرده یک متن کهن کلیسایی است؛ بنگرید به:
Einzig 1949: 247-248; Gerriets 1978: 71.

۲۱ منبع اصلی برای این نظام پولی گریتز (Gerriets 1978) است؛ پایان‌نامه‌ای که متأسفانه تاکنون به عنوان کتاب منتشر نشده است. همچنین جدول معیاری برای نرخ مبادله میان کومال، گاو، نقره و باقی موارد را در کتاب چارلزادواردز (Charles-Edwards 1993: 478-485) هم می‌توانید بیابید.

22 Gerriets 1978: 53.

۲۳ اگر شمشیر یا اسب‌تان را به کسی قرض می‌دادید و به‌موقع به شما برش نمی‌گرداند تا بتوانید در نبرد شرکت کنید، و این کار موجب از دست رفتن وجهه‌ی شما می‌شد، یا حتی اگر راهبی ردای خود را به راهب دیگری قرض می‌داد و او آن را به‌موقع برنمی‌گرداند و باعث می‌شد برای مراسم مذهبی مهمی پوشش مناسب نداشته باشد، می‌توانست قیمت آبروی خود را طلب کند. (Fergus 1988: 118)

۲۴ قیمت آبروی شاه ولزی بسیار بیش‌تر بود. (Ellis 1926: 144)

۲۵ شاهان ایالتی که مرتبه‌ی بلندتری داشتند قیمت آبروی‌شان چهارده کومال بود، و به لحاظ نظری شاه بلندمرتبه‌تری هم از همه‌ی این‌ها وجود داشت که مقرش در شهر تارا بود و بر تمامی ایرلند حکم می‌راند، اما این منصب اغلب بی‌صاحب می‌ماند یا محل نزاع بود. (Byrne 1973)

۲۶ همه‌ی این‌ها که گفتیم در واقع ساده‌سازی نظام بی‌نهایت پیچیده‌ی قانون ایرلندی است که برخی از مفادش، خصوصاً جاهایی که به ازدواج مربوط می‌شوند و در آن شکل‌های گوناگونی از ترکیب شیربها و جهیزیه لحاظ می‌شود، واقعاً غامض‌اند. برای مثال، ارباب برای کارگزارانش باید دو پرداخت اولیه در نظر می‌گرفت که قیمت آبرو یکی از آن‌ها بود؛ بااین‌حال، برای «کارگزاران آزاد» قیمت آبرو پرداخت نمی‌شد و کارگزار به مرتبه‌ی رعیتی تنزل نمی‌کرد. (برای بهترین خلاصه، بنگرید به خلاصه‌ی کِلی از این قوانین: Kelly 1988)

27 Dimetian Code II.24.12 (Howel 2006: 559).

جریمه‌ی مشابهی برای کُشتن مقامات دولتی برخی نواحی خاص هم در نظر گرفته شده است. (Ellis 1926: 362)

۲۸ «هیچ سندی در دست نیست که نشان دهد به کالاها قیمتی تخصیص می‌یافته است. یعنی درحالی که پول ایرلندی را می‌توانستند برای اندازه‌گیری کمّی منزلت فردی استفاده کنند، برای اندازه‌گیری قیمت کالاها از آن استفاده نمی‌شد.» (Gerriets 1985: 338)

29 Sutton 2004: 374.

30 Gallant 2000.

در این‌جا می‌توانیم عبارت «affair of honor» [= امور ناموسی] یا در همین ارتباط «honor killing» [= قتل ناموسی] را هم در نظر بگیریم، که روشن می‌کند چنین احساساتی اصلاً مختص روستاهای یونان نیستند.

۳۱ در واقع می‌شود این مسئله را به‌سادگی طور دیگری هم طرح کرد: اصلاً چرا این‌قدر توهین‌آمیز است که به کسی بگوییم خواهرش در ازای پول روابط جنسی برقرار می‌کند؟ این از جمله دلایلی است که فکر می‌کنم مفهوم آبرو هنوز به طرقی که خود بی‌خبریم ادراکات ما را شکل می‌دهد؛ جاهای فراوانی در جهان هست که اگر به مردی بگوییم زنش برای سود مالی با دیگران رابطه دارد یا خواهرش هم‌خوابگان متعددی دارد، بیش‌تر نوعی شوخی سرگرم‌کننده تلقی می‌شود تا این‌که خشمی کُشنده برانگیزد. پیش از این مثال‌هایی را از گونوینگگو و له‌له در این ارتباط دیده‌ایم.

۳۲ پیداست که در این‌جا کاربرد اصطلاح پدرسالاری را از معنای وسیع‌تر آن در اکثر متون فمینیستی، به معنای هر نظام اجتماعی‌ای که در آن مردان زنان را تحت سلطه داشته باشند، متمایز کرده‌ام. خاستگاه‌های این معنای وسیع‌تر پدرسالاری را باید در دوره‌های نخستینِ تاریخ در مدیترانه و نیز در خاورمیانه جست.

۳۳ الگوی «نفوذ سامیان» را نقداً می‌توان در منابع کلاسیکی چون Saggs 1962 یافت. در کل این الگو یکی از بحران‌های ادواری شهری را رقم زده است. جامعه‌ی شهری شکل گرفته بر کناره‌ی رود، که در آستانه‌ی فروپاشی بود، بعد از ورود موج جدیدی از دامداران سامی احیا شد. (Adams et al. 1974)

۳۴ مثال قابل‌توجهی از این استدلال را در Rohrlich 1980 می‌توان یافت.

۳۵ این البته ساده‌سازی‌شده‌ی نظریه‌ای است که عمدتاً از سوی انسان‌شناسی به نام جک گودی (Jack Goody 1976, 1983, 1990) مطرح شده. اصل پایه‌ای این است که جهیزیه چیزی نیست که به‌تمامی توسط پدر عروس پرداخت شود (ممکن است هر دو طرف در تهیه‌اش مشارکت داشته باشند)، اما نوعی ارثیه‌ی پیش‌رس به شمار می‌رود. گودی حرف زیادی راجع‌به بین‌النهرین نزده است و همان اندک مطالبی هم که در این خصوص گفته (Goody 1990: 315-317) تقریباً به‌تمامی متمرکز بر رسوم طبقات بالاست.

۳۶ برای رسوم ازدواج در سومر بنگرید به:

Wilcke 1985; Westbrook 1988; Greengus 1990; Stol 1995: 125-127.

برای این رسم در شهر سامی‌نشین ماری در شام بنگرید به:

Lafont 1987.

برای رسوم ازدواج در بابل قدیم بنگرید به:

Greengus 1966, 1969.

برای این رسوم در شهر نوزی در بین‌النهرین بنگرید به:

Grosz 1983, 1989.

۳۷ بهترین منابع ما در این خصوص راجع‌به شهر نوزی در حوالی ۱۵۰۰ پیش از میلاد هستند، گرچه نوزی از جهات بسیار وضع معمولی نداشت؛ عمدتاً به این دلیل که تحت نفوذ هوری‌ها بود. در این شهر ظاهراً پرداخت‌های مراسم عروسی در چند مرحله صورت می‌گرفت، مثلاً در هنگام تولد نخستینْ فرزند؛ (Grosz 1981: 176) الگویی که برای انسان‌شناسانی که روی ملانزی، افریقا و بسیاری از دیگر نقاط جهان کار کرده‌اند آشناست.

38 Finkelstein 1966; VerSteeg 2000: 121, 153n91.

پدر می‌توانست علیه کسی که به‌دروغ می‌گفت دخترش باکره نیست ادعای خسارت کند، چون برای دختری که باکره نبود شیربهای کم‌تری می‌دادند. (Cooper 2002: 101)

39 Bottéro 1992: 113.

40 Stol 1995: 126.

۴۱ در خصوص «فرزندخواندگی زناشویی» بنگرید به:

Cardascia 1959; Mendelsohn 1949: 8-12; Greengus 1975.

در روزگار قحطی حتی ممکن بود خانواده‌ی مسکنت‌زده از شیربها نیز بگذرند و دخترشان را به وعده‌ی این که خانواده‌ی ثروتمند زنده نگهش می‌دارد به آن‌ها بدهند.

42 Evans-Prichard 1931; Raglan 1931.

این که بحث موردنظر در انگلستان، محل برگزاری وقت مجمع ملل، رخ می‌داد تا حدی هم طعن‌آمیز بود، چون انگلستان یکی از معدود جاهایی بود که نظراً فروش یا حتی مزایده‌ی همسر قانونی بود.

(Menefee 1981; Stone 1990: 143-148; Pateman 1988) استون یادآور می‌شود که گرچه مراسم «همسرفروشی» علنی در انگلستان آشکارا نوعی طلاقِ از پیش برنامه‌ریزی‌شده بود، «جزئیات این مراسم به نحوی طراحی شده بود که تا حد ممکن با شبیه کردن واقعه به مراسم فروش گاو و گوسفند، بر این که ماهیت غایی این مراسم نوعی انتقال مالکیت است تأکید بگذارد. برای بردن زن از خانه به بازار و از بازار به خانه‌ی خریدار به او افسار می‌زدند.» (Stone 1990: 145) وقتی تامس هاردی این رسم را، که اجرایش منحصر به طبقات عوام (یعنی دهقانان، بی‌کاران، کارگران و طبقه‌ی متوسط پایین) بود، در رمان شهردار کاستربریج ثبت کرد رسوایی به بار آمد، اما تا سال ۱۹۱۹طول کشید که این کار غیرقانونی شود.

43 Finley 1981: 153-155; Stienkeller 2003; Mieroop 2005: 27-28.

مایروپ اشاره می‌کند که قدیمی‌ترین قرارداد از این نوع در قرن بیست و یکم پیش از میلاد در بابل ثبت شده است. این تاریخ جالبی برای آغاز کار مزدی است. همان‌طور که جای دیگری نوشته‌ام، (Graeber 2006: 66-69, 2007: 91-94) قراردادهای کار مزدی در جهان باستان در واقع نوعی اجاره دادن برده بود؛ کاری که در بین‌النهرین فقط از عهد بابل جدید است که اسناد ثبت‌شده‌ای برایش در اختیار داریم:

Oppenheim 1964: 78; VerSteeg 2000: 70-71.

برای معادل این کار در مصر بنگرید به:

VerSteeg 2002: 197.

۴۴ مسئله‌ی این زنان کاهن به دلیل اظهارنظر هرودوت (Herodotus 1.119) پیچیده شده که گفته است تمامی زنان بابلی، جز دختران نخبگان، باید در معابد روسپی‌گری کنند تا هزینه‌ی جهیزیه‌ی خود را درآورند. حرف هرودوت بی‌شک نادرست بود، اما موجب راه افتادن بحث‌هایی مغشوش شد بین کسانی که راجع‌به اهمیت «بردگان معابد» حرف می‌زدند و حتی ادعا می‌کردند که همه‌ی روسپیان در بابل واقعاً مقدس بوده‌اند (Kramer 1969; Lambert 1992) و کسانی که کلیت این خیال‌پردازی‌های شرق‌شناسانه را رد می‌کردند (Arnaud 1973; Westenholz 1989; Beard and Henderson 1997; Assante 2003) بااین‌حال، متونی که اخیراً از شهرهای سومری کیش و سیپار به دست آمده و منتشر شده نشان می‌دهد که آیین‌های جنسی‌ای که با زنان معابد سروکار پیدا می‌کردند، و دست‌کم برخی از آن‌ها برای خدمات‌شان مزد می‌گرفتند، واقعاً در کار بوده است:

Gallery 1980; Yoffee 1998; Stol 1995: 138-139.

تا جایی که می‌دانم مقایسه‌ی میان دِواداسی و کاهنان مؤنث معبد در بابل نخستین‌بار توسط یوفی انجام شد:

Yoffee 1998: 336.

در خصوص دواداسی به طور کلی بنگرید به:

Orr 2000; Jordan 2003; Vijaisri 2004.

45 Kramer 1963:116; Bahrani 2001: 59-60.

۴۶ قرائت مشابهی را می‌توان نزد بوترو (Bottéro 1992: 96) یافت، اما در قرائت بوترو با برخورد دوگانه‌ای که لرنر (Lerner 1980: 247) در قبال روسپی‌گری بر آن تأکید می‌ورزد مواجه نیستیم.

47 Lerner 1980; van der Toorn 1989; Lambert 1992.

۴۸ همچنین، در بسیاری از جاها، زنان بازرگان را با روسپیان مرتبط دانسته‌اند یا با آن‌ها خلط کرده‌اند، صرفاً به این دلیل که با مردانی که خویشاوندشان نبودند روابط مالی مداومی داشتند؛ (برای مثالی معاصر در میان مردم قزاق بنگرید به Nazpary 2001) و نیز به این دلیل که این دو نقش گاه هم‌پوشانی داشتند.

49 Diakonoff 1982.

گروه‌های بی‌سروسامان کوچ‌نشینان یا مهاجران دامدار، که برخی اوقات نقش سرباز را هم بازی

می کردند، عموماً اغلب هم در غرب و هم در بین‌النهرین «هپیرو» (hapiru) یا «هبیرو» (habiru) خوانده می‌شدند. این لغت احتمالاً ریشه‌ی اصطلاح «عبری» (Hebrew) است؛ نام گروه دیگری که بنا بر تاریخ خودشان از اسارت بدهی گریخته بودند، با اغنام‌شان در بیابان سرگردان شده بودند و در نهایت بر جامعه‌ی شهری فرود آمدند و فاتح شدند.

50 Herodotus 1.199; Strabo 16.1.20.

۵۱ مکاشفات یوحنا ۵-۴:۱۷. به نظر می‌آید که مکاشفات بیش از آن‌که بر دیدگاه‌های پیروان پطرس قدیس منطبق باشد با نظرات پیروان پولس قدیس تطابق دارد. به اعتقاد من جنبش راستافاری به مثابه‌ی عمده‌ترین گفتار پیش‌گویانه‌ای که از تصویر بابل به عنوان نماد فساد و سرکوب بهره می‌برد ــ گرچه می‌خواهد از اهمیت استعاره‌ی فساد جنسی بکاهد ــ در عمل بر اعاده‌ی اقتدار پدرانه در میان فقرا متمرکز بوده است.

52 Lerner 1980: 249-254, 1989: 123-140.

منابع متنی اصلی برای این موضوع این‌ها هستند:

Driver and Miles 1935; Cardascia 1969.

۵۳ در مراسم عروسی سومری پدرِ عروس را با حجاب می‌پوشاند و داماد حجاب از روی عروس برمی‌داشت؛ با این کار بود که او را همسر خود می‌گرداند. (Stol 1995: 128) این عمل هم نشان می‌دهد که حجاب تا چه حد نماد تضمین اقتدار اندرونی مردانه است و هم می‌تواند خاستگاه رویه‌ای باشد که بعداً در آشور اتخاذ شد.

۵۴ تلقی‌ای که در این‌جا از مذهب کنفسیوس به دست خواهم داد، به پیروی از دنگ (Deng 1999) رویکردی نامتعارف است. در خصوص کالایی‌سازی زنان در چین بنگرید به:

Watson 1980.

برای ربط این کالایی‌سازی به افول وضع آزادی زنان در عصر پادشاهی سونگ بنگرید به:

Gates 1989.

به نظر می‌آید در عصر سلسله‌ی مینگ تحول منفی عمده‌ی دیگری هم در وضع زنان رخ داده است؛ برای بررسی کلی این امر بنگرید به:

Ko, Haboush, and Piggot 2003.

تستارت (Testart 2000, 2001: 148-149, 190) تأکید دارد که مورد چین «قانون کلی جامعه‌شناختی» او را تأیید می‌کند که می‌گوید جوامعی که شیربها را روامی‌دارند بردگی بدهی را هم مجاز می‌دانند، چون چین جایی بود که دولت بیهوده کوشید هر دوی این رسوم را براندازد. (Testart, Lecrivian, Karadimas and Govoroff 2001) یکی دیگر از وجوه مذهب کنفسیوسی این بود که بردگی مردان را بیش‌تر به دیده‌ی تردید می‌نگریست تا بردگی زنان را؛ گرچه اوضاع در چین از این بابت هیچ‌گاه مانند اوضاع کره نشد که پس از اشغال توسط هیدیوشیِ ژاپنی در اواخر قرن شانزدهم میلادی قانونی به تصویب رسید که مقرر می‌داشت «فقط» زنان را می‌توان به بردگی گرفت.

۵۵ تامبیا (Tambiah 1973, 1989) نخستین محققی بود که نقدی را که امروزه دیگر نقد رایجی است بر استدلال گودی وارد کرد. گودی ترجیح می‌دهد این انتقال دختران را نوعی پرداخت غیرمستقیم جهیزیه بداند، چون جهیزیه (مانند وامی که در ازایش دختر خانواده را به بیگاری می‌گرفتند) معمولاً به خانواده‌ی دختر داده می‌شد. (Goody 1990: 178-197)

۵۶ در خصوص آبرو در جهان هومری بنگرید به:

Finley 1954: 118-119; Adkins 1972: 14-16; Seaford 1994: 6-7.

در جهان هومری هم دام و نقره اصلی‌ترین واحد محاسبه بود. به همین ترتیب چنان که متخصصان ادبیات باستانی یونانی اشاره کرده‌اند، در حماسه‌های هومری تنها نمونه‌های خریدوفروش واقعی با بیگانگان صورت می‌گرفت:

von Reden 1995: 58-76; Seaford 2004: 26-30; Finley 1954: 67-70.

نیازی نیست بگوییم که جامعه‌ی هومری فاقد دقت قانونی ایرلندی‌ها راجع‌به «قیمت آبرو» بود، اما اصول مربوط به آبرو در کل مشابه بودند، چنان که در جهان حماسه‌های هومری نیز «تیمه» هم به معنای «آبرو» بود و هم به معنای «جریمه» و «تاوان».

۵۷ در حماسه‌ی ایلیاد یا ادیسه «تیمه» به معنای قیمت کالاها به‌ندرت به کار رفته است. بااین‌حال به معنای «تاوان» یا دیه‌ی قیمت آبرو به کار رفته است. (Seaford 2004: 198n46) نخستین جایی که می‌شود تصدیق کرد تیمه به معنای قیمت مربوط به خریدوفروش به کار رفته است در سرود ثنای دیمتر است و چنان که سیفورد اشاره کرده قابل‌توجه است که این قیمت در واقع به قیمت یک برده مربوط می‌شود.

۵۸ بنگرید به قانون اساسی آتن به قلم ارسطو، کتاب دوم فصل دو:

Aristotle, *Constitution of the Athenians* 2.2.

ارسطو در این نقل‌قول به بحران بزرگی اشاره می‌کند که به اصلاحات سولون در سال ۵۹۴ پیش از میلاد منتهی شد که به «برداشتن قیدها» موسوم گشت.

۵۹ بردگی ملکی در یونان به‌واقع بسیار فراتر از هر چیز مشابهی می‌رفت که در آن زمان در خاور نزدیک ظاهراً در میان بوده است، بنگرید به:

Westermann 1955; Finley 1974, 1981; Wiedemann 1981; Dandamaev 1984; Westbrook 1995.

نه‌فقط از این‌رو که «بردگان» خاور نزدیک به معنای واقعی اصلاً برده نبودند بلکه گروگان‌های قابل‌بازخرید بدهی بودند که دست‌کم به لحاظ نظری نمی‌شد به‌دلخواه هر بلایی سرشان آورد، بلکه به این دلیل که حتی بردگانی که مطلقاً در تملک خصوصی اربابان در این منطقه بودند نیز حقوق بیش‌تری از بردگان یونانی داشتند.

۶۰ «خودکفایی غایت و بهترین چیز است.» (Aristotle, *Politics* 1256-1258) برای بحث‌های باستانی راجع‌به این‌که این حرف در عمل چه معنایی می‌یافت بنگرید به:

Finley 1974: 109-111; Veyne 1979.

۶۱ مفاد بحث این‌جا را از Kurke 2002 گرفته‌ام. در خصوص فاحشه‌خانه‌های عمومی بنگرید به:

Halperin 1990; Kurke 1996.

همچنین در یونان نیز روسپیان معابد وجود داشتند، از همه مشهورتر در کورینتوس، که استرابون (Strabo 8.6.20) در خصوصش ادعا کرد معبد آفرودیت هزار روسپی دارد و ظاهراً بردگانی بودند که مؤمنان دعاگو به معبد اهدا کرده بودند.

۶۲ همان‌طور که در نقل‌قول از دیوید ساتُن (David Sutton 2004) در بالا آوردیم. برای نمونه‌هایی از متون انسان‌شناختی در خصوص آبرو در یونان امروز بنگرید به:

Campbell 1964; Peristiany 1965; Schneider 1971; Herzfeld 1980, 1985; Just 2001.

۶۳ در خصوص نامناسب دانستن کار زنان در خارج از خانه بنگرید به:

Brock 1994.

راجع‌به جداسازی زنان به طور کلی بنگرید به:

Keuls 1985; Cohen 1987; Just 1989; Loraux 1993.

۶۴ شواهد این مطلب فراوان‌اند، اما تا همین اواخر عموماً نادیده گرفته می‌شدند. لولین‌جونز (Llewellyn-Jones 2003) اشاره کرده است که این ممارست در مقام نمودی از اشرافیت آغاز شد، اما به قرن پنجم پیش از میلاد که می‌رسیم، همه‌ی زنان محترم «در طول روز و به طور معمول محجبه بودند؛ دست‌کم در بیرون خانه و پیش مردانی که خویشاوندشان نبودند.» (Ibid.: 14)

65 van Reden 1997: 174.

که به هرودوت و پلوتارک ارجاع می‌دهد:

Plutarch Pericles 26.4; Herodotus 7.233.

۶۶ یعنی نزاع بر سر زنی که یکی از این دو قهرمان، آشیل، شخصاً او را به بردگی فروافکنده بود. این زن، یعنی بریسئیس، اهل شهر لیرنسوس واقع در تروا بود، و پس از آن‌که آشیل شوهر و سه برادر او را در حمله‌ی یونان به این شهر کُشت، بریسئیس را به عنوان جایزه به او دادند (پدرش، که بعداً این را فهمید، خود را حلق‌آویز کرد). آشیل در ایلیاد بر عشقش به او اصرار دارد. عقیده‌ی بریسئیس آن‌قدر اهمیت نداشته که در این حماسه ضبط شود، گرچه شاعران بعدی، که خوشحال نبودند از این‌که بزرگ‌ترین حماسه‌ی دوران باستان صرفاً بر سر یک تجاوز شکل گرفته، داستانی سر هم کردند که در آن بریسئیس در واقع از زمان‌های بسیار دور عاشق آشیل بود و به نحوی در جریان امور دخالت کرده بود که موجب بروز این جنگ شود.

۶۷ جنگجویان هومری در واقع اصلاً اشرافی نبودند، یا اگر چنان که کالون معتقد است (Calhon 1934:308) اشرافی هم بودند؛ «فقط به سبک‌ترین معنای کلمه» اشرافی بودند. اغلب این جنگجویان مجموعه‌ای از رؤسای محلی و جنگجویان جاه‌طلب بودند.

۶۸ بنگرید به:

Kruke 1997: 112-113, 1999: 197-198.

در این دو اثر می‌بینید که یونانیان چگونه این مضمون را پرورده‌اند. همچنین بنگرید به سیفورد: «درحالی که هدیه‌ی هومری حامل شخصیت اهداکننده‌ی قهرمانش است، تنها نوعی از آدمیان که پول نمایندگی‌شان می کند روسپیان هستند. پول از دید شکسپیر "فاحشه‌ای در دسترس همه‌ی آدمیان" بود.» (Seaford 2002: 156، تأکیدها در متن اصلی است) سیفورد در این‌جا دقیق نیست: شکسپیر در نمایش‌نامه‌ی تیمون آتنی «زمین» را «فاحشه‌ای در دسترس همه‌ی آدمیان» می‌خواند که از بطنش طلا می‌زاید که همان پول است. (*Timon of Athens* 4.3.42-45)

۶۹ سیفورد (Seaford 2002) در نقد کورکی اشاره می کند که منابع یونانی معمولاً مدام راجع به این مضمون صحبت می کنند.

۷۰ مشهور است که در ادیسه (*Odyssey* 11.488-491) آشیل وقتی می‌خواهد فرومایه‌ترین و پست‌ترین انسان ممکن را تصور کند یاد برده نمی‌افتد، بلکه ته‌ته را به یاد می‌آورد؛ کارگر بی کسی که به خانوار هیچ کسی وابسته نیست.

۷۱ پورنه‌های آزاد همواره دختران خارجی‌ها یا ساکنان غیرآتنی شهر بودند. ضمناً نشمه‌های اشراف نیز از همین دسته بودند.

۷۲ خواننده خواهد دید که حتی در قطعات نمونه‌ای که پس از این می‌آوریم نیز زنان اصلاً حضوری ندارند. ما هیچ تصوری نداریم که همسر پلمارخوس چه کسی بوده است.

۷۳ به یاد آورید که غلام‌بارگی به لحاظ نظری غیرقانونی بود. یا اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، برای مرد قانوناً مجاز نبود که در لواط نقش مفعول داشته باشد؛ اگر کسی این کار را می کرد شهروندی‌اش از او گرفته می‌شد. درحالی که همه‌ی مردان بالغ درگیر عشق پسرکان بودند و بیش‌تر پسران با مردانی بودند، جملگی این کار را با این توجیه ادامه می‌دادند که می گفتند فی‌الواقع دخولی رخ نمی‌دهد؛ در نتیجه تقریباً به همه هم می‌شد اتهام زد که در گذشته اعمال ناشایست کرده‌اند. مشهورترین دعوا در این مورد شکایت آخینس از تیمارخوس است، بنگرید به:

van Reden 2003: 120-123; Dillon 2003: 117-128.

همین دوگانگی‌ها دقیقاً در روم هم رخ می‌نمود؛ جایی که سیسرو رقیبش، مارک آنتونی، را متهم

می‌کرد که روزگاری زندگی‌اش را به عنوان مردی روسپی می‌گذرانده است، (Philippcs 2.44-45) و نزد عموم مشهور بود که اکتاویان، که بعداً امپراتور آگوستوس شد، در جوانی خود را به عنوان «روسپی» به ژولیوس سزار و دیگر حامیان قدرتمند عرضه کرده است. (Suetonius, *Augustus* 68)

۷۴ مشهورترین موارد وقوع این بحران در شهرهای آتن، کورنتوس و مگارا بود. (Asheri 1969; St. Croix 1981; Finley 1981: 156-157)

۷۵ قانونی که در مگارا گذاشتند به «پالینتوکیا» (Palintikia) موسوم است و ما عمدتاً آن را به واسطه‌ی پلوتارک می‌شناسیم؛ از کتاب مورالیای او که در ۲۹۵ پیش از میلاد نوشته شده و پیداست که اساسش کتاب مفقود قانون اساسی مگارا از ارسطو بوده است. تقریباً همه‌ی چیزهایی که در این خصوص به ما رسیده امروزه در تحقیقات دانشگاهی محل بحث است:

Asheri 1969: 14-16; Figueria 1985: 149-156; Millettt 1989: 21-22; Hudson 1992: 31; Bryant 1994: 100-104.

برای مثال هادسن می‌گوید که چون گفته شده است که این واقعه در حدود ۵۴۰ پیش از میلاد رخ داده، یعنی در زمانی که وام‌های بهره‌دار حتی وجود نداشته‌اند، پس کل داستان احتمالاً تبلیغاتی است که بعدها ساخته‌وپرداخته شده. محققان دیگر می‌گویند که این اتفاق در واقع خیلی بعدتر رخ داده است. جالب است که تقریباً تمام منابع یونانی این ماجرا را ریشه‌ای‌ترین و شدیدترین سیاست عوام‌گرایانه تلقی کرده‌اند؛ به‌رغم این که در اروپای قرون وسطی مقررات مشابهی تبدیل به سیاست‌گذاری کاتولیکی رایج شد.

۷۶ اصلاً روشن نیست که آیا در این دوره‌ی کهن وام‌های بهره‌دار وجود داشته‌اند، چون نخستین ارجاعی را که ظاهراً به بهره شده است حدوداً از ۴۷۵ پیش از میلاد داریم و نخستین ارجاع روشن را در اواخر همین قرن:

Bogaert 1966, 1968; Finley 1981; Millett 1991a: 44-45; Hudson 1992.

۷۷ برای مثال مقایسه کنید با آن‌چه لویتیکوس (Leviticus 25: 35-37) می‌گوید و تصریح می‌کند که مجاز است به یک «هم‌وطن» فقیر چیزی اجاره دهید یا با او معامله کنید، اما مجاز نیست که به او وام بهره‌دار بدهید.

۷۸ همان‌طور که هسیود در منظومه‌ی کارها و روزها (*Works and Days* II 344-363) تأکید می‌کند؛ و او اصلی‌ترین منبع ما در این زمینه است. پل میلت (Millett 1991a: 30-35) به بررسی دقیق بندهای مرتبط منظومه‌ی هسیود پرداخته است تا ابهامات موجود میان هدیه و وام را روشن کند. کتاب میلت به نام قرض دادن و قرض گرفتن در یونان باستان (Op. cit.) اثری اساسی در این موضوع است. تحقیق در خصوص اقتصاد یونان باستان دیرزمانی است که درگیر بحثی است که (به نحوی نسبتاً بی‌مورد) مباحثه‌ی بدوی‌گرا ـ متجدد خوانده می‌شود؛ میلت موضع بدوی‌گرای محکمی دارد و چنان که می‌توان پیش‌بینی کرد، به‌شدت از طرف مقابل مورد حمله قرار گرفته است. (Cohen 1995; Shipley 1997, 2001) بیش‌تر این مباحثه البته به میزان شیوع وام تجاری معطوف است که به ملاحظات فعلی من نزدیک است.

۷۹ این حکایت بسیار قابل‌توجه است، چون نصرالدین تقریباً هیچ‌گاه به گونه‌ای رفتار نمی‌کند که مخاطب هم‌عصر رفتارش را نامنصفانه یا بهره‌جویانه بداند. حکایت‌هایی که چنین حسی را در شنونده برمی‌انگیزند معمولاً همان‌هایی هستند که با روابط او با همسایه‌ی خسیسش سروکار دارند ــ فرض می‌شود که مخاطب می‌داند که خسیس بودن لزوماً چیز خوبی نیست.

80 "Against Nicostratus" (Demosthenes 53).

روایت من از داستان عمدتاً بر پایه‌ی روایت میلت است، (Millett 1991: 253-259) اما همچنین به روایت این منابع هم رجوع کرده‌ام:

Trevett 1992; Dillon 2002: 94-100; Harris 2006: 261-263.

تفسیر انگیزه‌ی نیکوستراتوس از خودم است؛ مثلاً دیلون احتمال می‌دهد که کل داستان ربوده شدن و سربها خواستن برای او در آزینا ساختگی باشد؛ گرچه اگر چنین بود توقع می‌رفت که آپولودوروس در نهایت این را کشف کند و به دادگاه هم بگوید. متن تصریح نمی‌کند که نیکوستراتوس اشرافی بوده است، اما این موجه‌ترین توضیح راجع‌به این واقعیت به نظر می‌رسد که چرا کسی باید خانه‌ای خارج از شهر داشته باشد ولی پول نداشته باشد. از شواهد دیگر اما می‌دانیم که آپولودوروس از این که همشهریانش خاستگاه فرومرتبه‌ی او را تحقیر کنند بیم داشت و می‌کوشید این وضع را با سخاوتی مسرفانه، که به دید برخی به‌افراط مسرفانه بود، جبران کند. (Ballin 1978; Trevett 1992)

۸۱ آتنیان، دست‌کم وقتی می‌کوشیدند بلندنظر باشند، چنان سخن می‌گفتند که گویی شهروندان باید با همدیگر چنین رفتاری در پیش بگیرند؛ وام بهره‌دار دادن به همشهری‌ای که دچار نیاز وخیم بود رفتاری آشکارا درخور سرزنش دانسته می‌شد. (Millett 1991a: 26) همه‌ی فیلسوفانی که به این موضوع پرداخته‌اند، نخستین‌شان افلاطون در محاوره‌ی قوانین (*Laws* 742c, 921c) و پس از او ارسطو در کتاب سیاست، (*Politics* 1258c) بهره گرفتن را غیراخلاقی دانسته‌اند. پیداست که همه چنین نمی‌اندیشیدند. در خاورمیانه، از زمانی که این رسم انتشار یافت (Hudson 1992) امر خارق اجماع این بود که بهره گرفتن در وام‌های تجاری کاملاً معقول می‌نمود، اما در وام‌های مصرفی آشکارا به سوءاستفاده می‌انجامید.

۸۲ روشن نیست که آیا بردگی بدهی یا دست‌کم گروگیری بر سر بدهی هیچ جای یونان کاملاً ملغی شده بود یا نه و بحران‌های بدهی در شهرهای دیگری جز آتن در فواصل منظم اتفاق می‌افتادند. (Asheri 1969; St. Croix 1981) برخی معتقدند که اسارت بدهی حتی در آتن هم کاملاً لغو نشده بود. (Rhodes 1981: 118-127; Cairns 1991; Harris 2006: 249-280) احتمالاً حق با میلت (Millett 1991a: 76) باشد که می‌گوید پایتخت‌های امپراتوری مانند آتن و بعداً رم، با تزریق پول به برنامه‌های اجتماعی جهت فراهم کردن منابع مداوم وام برای فقیران، که تا حد زیادی رباخواری را غیرضروری می‌ساخت، از بحران‌های بدهی جلوگیری کردند و نه با قانون‌گذاری در خصوص منع اسارت بردگی.

۸۳ در خصوص یونان میلت این را می‌گوید:

Millett 1991b: 189-192.

همین امر در خصوص جلیل تحت حاکمیت روم (Goodman 1983: 55) و احتمالاً خود رم (Howgego 1992: 13) نیز صادق بود.

۸۴ خدایان انتقام، که به دنبال آرستس هستند تا از او انتقام کُشتن مادرش را بگیرند، تأکید دارند که به دنبال وصول بدهی‌ای هستند که باید به خون پرداخته شود. (Aeschylus, Eumenides 260, 319) میلت (Millett 1991a: 6-7) چندین مثال در این زمینه گرد آورده است. کورورِ نشان می‌دهد (Korver 1934; Millet 1991: 29-32) که هیچ‌گاه تمایز رسمی‌ای میان «هدیه» و «وام» نبوده است؛ این دو پیوسته با هم خلط می‌شده‌اند.

۸۵ او «گفتن حقیقت و بازپرداخت همواره‌ی دیون شخصی» را نیز با هم مرتبط می‌دانست: هرودوت گفته‌ی مشهوری دارد که نزد ایرانیان بزرگ‌ترین جرم دروغ‌گویی بود، و از همین رو بود که ایرانیان وام بهره‌دار را ممنوع کرده بودند، چون ضرورتاً به رفتار دروغ‌گویانه می‌انجامید. (Herodotus 1.138)

86 Plato, *Republic* 331c.

87 Plato, *Republic* 345d.

قرائت من در این‌جا عمیقاً متأثر از مارک شل است. (Marc Shell 1978) رساله‌ی شل مهم است اما از آن غفلت ورزیده‌اند، چون به نظر می‌آید متخصصان متون باستانی فقط به یکدیگر ارجاع می‌دهند (دست‌کم در خصوص متون باستانی فقط به هم ارجاع می‌دهند).

۸۸ البته چیزی که پلمارخوس بر آن انگشت می‌گذارد منطق عداوت و هدیه دادن قهرمانی است. اگر کسی شما را یاری کند یا به شما آسیب بزند، شما همان کار یا بهترش را با او می‌کنید. در واقع پلمارخوس می‌گوید دو موقعیت وجود دارند که انجام این کارها در آن‌ها ساده‌تر است: در جنگ و در وام دادن.

۸۹ کتاب جمهور در سال ۳۸۰ پیش از میلاد نوشته شده و این واقعه در سال ۳۸۸ / ۳۸۷ پیش از میلاد رخ داده است. برای تفصیل در خصوص تاریخ و ارجاعات به منابع باستانی و تحقیقات معاصر که راجع‌به وقوع این ماجرا توافق دارند، بنگرید به:

Thesleff 1989: 5; DuBois 2003: 153-154.

روشن نیست که افلاطون در اقدامی آدم‌ربایانه به دام افتاده و به دستور یکی از حامیان قدیمی‌اش به فروش گذاشته شده یا به عنوان اسیر جنگی به بند افتاده است (این احتمالات از آن‌رو داده می‌شود که در آن زمان ایجاینا، که زادگاه افلاطون بود، با آتن وارد جنگ شده بود). اما میان این دو نوع اسارت نیز تمایز چندانی نبوده است. جالب این‌که تقریباً در همان دوره دیوژن کلبی، هم‌عصر جوان‌تر افلاطون، را نیز آدم‌ربایان در سفری به ایجاینا ربودند. اما هیچ‌کس به یاری او نیامد (با توجه به این‌که او همه‌ی پیوندهای دنیوی را خوار می‌شمرد و به تحقیر هر که می‌دید می‌پرداخت، تعجبی هم نداشت که کسی به کمکش نیاید). دیوژن کلبی تا پایان عمر در کورینتوس برده ماند. (Diogenes Laertius, 4.9) افلاطون، ارسطو و دیوژن مشهورترین فیلسوفان قرن چهارم پیش از میلاد بودند؛ این حقیقت که دو نفر از این سه تن در بازار برده‌فروشان به مزایده گذاشته شدند نشان می‌دهد که این اتفاق می‌توانست برای هر کسی بیفتد.

۹۰ افلاطون در نامه‌ی هفتم به دیون از واقعه‌ی اسارتش یاد می‌کند، اما نام آنیکریس در این خصوص تنها در کتاب دیوژن لائرتیوس آمده است. (Diogen Laertius 3.19-20)

91 Ihering 1877.

۹۲ «حق بر شیء» را حقی «در برابر همه‌ی جهان» در نظر می‌گیرند، چون «بر عهده‌ی همه‌ی اشخاص است که به هر طریق از ارتکاب اعمالی که ناقض چنین حقوقی هستند اجتناب کنند»؛ این برخلاف «حق بر شخص» است که مطابق آن حقی بر شخص یا اشخاص معین فرض می‌شود. (Digby and Harrison 1897: 301) گارنسی (Garnsey 2007: 177-178) اشاره می‌کند که حق با پرودون بود (Proudhon 1840) که تأکید داشت ماهیت «مطلق» حقوق مالکیت در قانون مدنی فرانسه و سایر الگوهای اسناد حقوقی جدید مستقیماً به قانون رومی برمی‌گردد؛ هم به مفهوم مالکیت خصوصی مطلق، و هم به حق حاکمیت مطلق امپراتور.

۹۳ این فکر که مالکیت در روم حق به شمار نمی‌رفت به ویلی (Villey 1946) برمی‌گردد، و تاک (Tuck 1979: 7-13) و تیرنی (Tierney 1997) این فکر را تبدیل به جریان اصلی در تحقیقات حقوقی در انگلیس کردند، گرچه اخیراً گارنسی (Garnsey 2007: 177-195) استدلال قانع‌کننده‌ای آورده است که می‌گوید حقوق‌دانان رومی واقعاً مالکیت خصوصی را حق می‌دانستند، به این معنا که فرد حق سلب آن از خود را داشت و نیز حق دفاع از مالکیتش در دادگاه را هم داشت. این بحث جالبی است که تا حد زیادی به تعریف از «حق» برمی‌گردد، اما با استدلال من هم قرابت دارد.

۹۴ «رابطه‌ی سرنمونی میان شخص و شیء رابطه‌ی مالکیت است، با وجود این، خود رومی‌ها هیچ‌گاه آن را تعریف نکرده بودند. از نظر آن‌ها این رابطه نوعی از "قدرت" بود که مستقیم بر شیء مادی اعمال می‌شد.» (Samuel 2003: 302)

۹۵ در قدیمی‌ترین نسخ قانون رومی (الواح دوازده‌گانه‌ای که از حدود ۴۵۰ پیش از میلاد مانده‌اند)، بردگان هنوز شخص به شمار می‌آمدند، اما اشخاصی با ارزش پست‌تر، به طوری که تاوان آسیب

زدن بـه آن‌هـا ۵۰ درصـد تاوان آسـیب رسـاندن به شـخص آزاد بـود. (Twelve Tablets VIII.10) در اواخر جمهوری روم، در زمانی که مفهوم دومینیوم داشت شکل می‌گرفت، بردگان را به عنوان شیء از نو تعریف کردند، و تاوان آسـیب زدن به آن‌ها برابر تاوان آسـیب زدن به حیوانات مزرعه تعیین شـد. (Watson 1987: 46)

۹۶ پترسن: «فهمیدن این‌که چرا رومیان می‌خواستند رابطه‌ی میان شخص و شیء را ابداع کنند دشوار است (این رابطه نوعی مفهوم متافیزیکی است و به‌کل متفاوت با سیاق فکری رومیان در حوزه‌های دیگر)... مگر توجه کنیم که در اکثر موارد "شیء"ی که در ذهن دارند همان برده است.» (Patterson 1982: 31)

۹۷ این واژه در الواح دوازده‌گانه یا اسناد حقوقی اولیه‌ی رومی نیامده است.

۹۸ نخسـتین کاربـردی کـه از واژه‌ی «دومینـوس» سـراغ داریـم به حـدود ۱۱۱ پیش از میـلاد برمی‌گردد، کاربـرد شناخته‌شـده‌ی واژه‌ی دومینیـوم قـدری بعدتـر اسـت. (Birks 1985: 26) کیـت هاپکینـز (Keith Hopkins 1978) بـرآورد کـرده اسـت کـه در اواخـر جمهوری روم، بـردگان حدود ۳۰ تا ۴۰ درصد جمعیت ایتالیا را تشکیل می‌دادند، که شاید بزرگ‌ترین کسر شناخته‌شده‌ی بردگان در جوامع شناخته‌شده باشد.

99 *Digest* 9.2.11 pr., Ulpian in the 18th book on the Edict.

۱۰۰ مثال‌هایی که آوردم به‌ترتیب از این منابع بود:

Digest 47.2.36 pr., Ulpian in the 41st book on Sabinus, and *Digest* 9.2.33 pr., Paulus' second book to Plautius.

۱۰۱ در خصوص تمایز «domus» با «familia» بنگرید به:

Saller 1984.

لغت «فامیلیا» و هم‌ریشه‌های اروپایی متأخرش مانند «famille» فرانسوی و «family» انگلیسی و لغات مشـابه دیگر باز همچنان در وهله‌ی نخسـت و دسـت‌کم تا قرن هجدهم به یک واحد اقتدار دلالت داشتند و نه لزوماً به خویشاوندی:

Stone 1968; Flandrin 1979; Duby 1982: 220-223; Ozment 1983; Herlihy 1985.

۱۰۲ وسـتبروک (Westbrook 1999: 207) سـه مـورد مشـخص از ایـن قتل‌هـا را کـه اتفـاق افتاده‌اند مثال می‌زند. به نظر می‌رسد در این موارد اقتدار پدر برابر با اقتدار حکومت فرض می‌شد. اگر معلوم می‌شد که پدر فرزندش را به نحو غیرقانونی کُشته است مجازات می‌شد.

۱۰۳ یـا او را بـه بردگـی بگیـرد. در واقـع چنـان کـه عبدالواحـد (Elwahed 1931: 81-82) احتمـالاً بـرای نخسـتین‌بار متذکر شـده اسـت، ظاهراً این قانون که در الواح دوازده‌گانه (III.1) آمده خودش برای اصلاح رویه‌های خشن‌تری بود که در عمل اجرا می‌شدند.

۱۰۴ فینلـی (Finley 1980: 143) اشـاره می‌کنـد کـه آزاد بـودن کامجویی از بـردگان «در ادبیات یونانی و رومی امری پیش‌پاافتاده به شمار می‌رود.» همچنین بنگرید به:

Saller 1987: 98-99; Glancey 2006: 50-57.

۱۰۵ بحث پُرشوری راجع‌به این موضوع در جریان بوده است که آیا در روم واداشتن بردگان به تولیدمثل برای داشتن برده‌ی بیش‌تر مرسوم بوده است یا نه: نظریه‌ای رایج (Meillassoux 1996; Anderson 1974) می‌گوید این کار هیچ‌گاه سودآور نبوده است و وقتی آوردن بردگان جدید قطع می‌شد، بردگان موجود را معمولاً به سرف تبدیل می‌کردند. دلیلی ندارد که در این‌جا روی این مسئله بیش‌تر تأکید کنیم، اما برای خلاصه‌ای از این مباحث می‌توانید بنگرید به:

Bradley 1987.

۱۰۶ شهروندان حقیقی روم نمی‌توانستند یکدیگر را به بردگی بگیرند؛ اما این امکان که بیگانگان و راهزنان

و آدم‌ربایان می‌توانستند آن‌ها را به بردگی بگیرند باعث نمی‌شد که خودشان را به این دلیل مستحق ملامت بشمارند.

۱۰۷ امپراتور چین، وانگ مانگ، در این زمینه بسیار سخت‌گیر بود، مثلاً باری دستور به قتل یکی از پسرانش داد، زیرا خودسرانه برده‌ای را کُشته بود. (Testart 1998: 23)

۱۰۸ این در قانون «پرونیا» آمده است. این قانون اربابان را از این‌که به برده دستور دهند با «وحوش بجنگند» منع می‌کرد؛ کاری که سرگرمی موردعلاقه‌ی عموم بود. «جنگ» البته در این‌جا نوعی حسن‌تعبیر است، چون هیچ اسلحه‌ای به دست بردگانی که به مقابل شیر گرسنه می‌فرستادند نمی‌دادند، یا اگر هم می‌دادند به دردی نمی‌خورد. یک قرن از این قانون گذشت تا در دوران امپراتوری هادریان (۱۱۷-۱۳۸ پ‌م) مالکان از کُشتن بردگان خود، انداختن‌شان به سیاه‌چال انفرادی و سایر مجازات‌های شدید منع شدند. جالب است که محدود کردن تدریجی قدرت برده‌داران با افزایش قدرت دولت و گسترش شهروندی ممکن شد، اما درعین‌حال با بازگشت انواع گوناگون اسارت بردگی و خلق کشاورزان وابسته نیز همراه بود:

Finley 1972: 92-93, 1981: 164-165.

۱۰۹ از این‌رو بود که، چنان که لیوی اشاره می‌کند، (Livy 41.9.11) در سال ۱۷۷ پیش از میلاد سنا قانونی به تصویب رساند که ایتالیایی‌هایی را که شهروند روم نبودند از فروش بستگان‌شان به بردگی به طریقی که بتوانند بعداً شهروند شوند منع می‌کرد.

110 «impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium.»

عبارت در آثار سنکای پیر ضبط شده است (Seneca, *Conversias* 4.7) و از جمله فینلی (Finley 1980: 96) هم به آن اشاره کرده است. در این خصوص بحث مفصلی را نزد بوتریکا می‌توان یافت. (Butrica 2006: 21-23)

111 Wirszubski 1950.

در خصوص ریشه‌شناسی این واژگان بنگرید به:

Benveniste 1963: 262-272.

کوپیتف و مایرز نیز به همین ترتیب تأکید می‌کنند (Kopytoff and Miers 1977) که در افریقا «آزادی» همواره به معنای ادغام شدن در نوعی گروه همتایان است ــ فقط بردگان از هر رابطه‌ی اجتماعی‌ای «آزاد» (به معنای موردنظر ما) بودند.

112 Florentius in Justinian's Institutes (1.5.4.1).

برخی گفته‌اند که واژه‌ی «طبیعی» در جمله‌ی نخست را در ویرایش‌های بعدی، احتمالاً در قرن چهارم، افزوده‌اند. بااین‌حال، این موضع که بردگی محصول اعمال زوری است که قانون، به‌رغم طبیعت، بر آن صحه گذاشته است دست‌کم به قرن چهارم پیش از میلاد برمی‌گردد که در آن زمان هم ارسطو (*Politics* 1253b 20-23) آشکارا به مخالفت با آن پرداخت. بنگرید به:

Cambiano 1987.

۱۱۳ در قرون دوازده و سیزده میلادی حقوق‌دانانی چون آزو اهل بولونیا و هنری براکتون این پرسش را طرح کردند: اگر این تعاریف درست باشند آیا معنای‌شان آن نیست که سرف نیز آزاد است؟ بنگرید به:

Harding 1980: 424 note 6; Buckland 1908: 1; Watson 1987.

۱۱۴ اولپیان می‌نویسد: «همه تحت قانون طبیعت آزاد زاده شده‌اند» و بردگی نتیجه‌ی «ius gentium» یعنی «قوانین ملل» بوده است؛ قواعد مشترکی که انسان‌ها از آن استفاده کرده‌اند. برخی از حقوق‌دانان متأخر افزوده‌اند که مالکیت نیز در ابتدا مشترک بود و قانون ملل عامل پیدایش قلمروها، مالکیت و از این قبیل است. (*Digest* 1.1.5) همان‌طور که تاک اشاره می‌کند، (Tuck 1979: 19) این‌ها افکار

پراکنده‌ای بودند که ماندند تا خیلی بعدتر متفکران کلیسایی مانند گراتیان در قرن دوازدهم میلادی در زمان احیای قانون رومی آن‌ها را تدوین کردند.

۱۱۵ «حاکم ملتزم به قانون نیست.» (.Princeps legibus solutus est) این عبارت را ابتدا اولپیان وضع کرد و ژوستینین (.Justinian 1.3 pr) هم آن را تکرار کرد. این مفهوم در جهان باستان بسیار جدید بود؛ برای مثال یونانیان بر این معنا تأکید داشتند که مردان می‌توانند هر کاری خواستند با زنان، فرزندان و بردگان‌شان بکنند، اما هر حاکمی که به طریق مشابه با اتباع خود بدرفتاری کند بنا به تعریف جبار است. در جهان باستان حتی اصول اساسی حاکمیت مدرن را نیز به دیده‌ی تردید می‌نگریستند؛ یعنی این را که حکام حایز قدرت نهایی برای تصمیم‌گیری راجع‌به زندگی و مرگ اتباع هستند (همان چیزی که رؤسای حکومت‌های مدرن برای خود مسلّم می‌پندارند). به همین ترتیب، در دوران جمهوری روم، سیسرو استدلال می‌کرد که حاکمانی که بر داشتن قدرت بر زندگی و مرگ شهروندان اصرار دارند بنا به تعریف جبارند «حتی اگر ترجیح دهند که شاه خوانده شوند.»

De Re Publica 3.23; Westbrook 1999: 204.

116 Chronicle of Walter of Guisborough (1957: 216); Clanchy 1993: 2-5.

117 Aylmer 1980.

۱۱۸ اگر بخواهیم منصفانه نقل کنیم، یک لیبرال کلاسیک تأکید می‌کند که این نتیجه‌ی منطقی‌ای است که با شروع کردن از مفهوم آزادی فعال و نه آزادی منفعل به آن می‌رسیم (به تعبیر فیلسوفان، یعنی این‌که ما با «حقوق فاعلی [= سوبژکتیو]» سروکار داریم) یعنی آزادی را صرفاً به این معنا نفهمیم که تکلیفی بر عهده‌ی دیگران است برای این‌که بگذارند ما هر چه را قانون و سنت گفته‌اند می‌توانیم بکنیم، بلکه به این معنا بفهمیم که بگذارند هر چیزی را که مشخصاً ممنوع نشده است انجام دهیم، و تأکید دارند که تعبیر اخیر اثرات رهایی‌بخش عظیمی دارد. این قول مطمئناً واجد حقیقتی است. اما به لحاظ تاریخی رسیدن به این دستاورد چیزی از نوع عوارض جانبی آن، تلقی از آزادی، بوده است، و راه‌های فراوان دیگری هست که به همین نتیجه برسیم بدون آن‌که ملزم به پذیرفتن پیش‌فرض‌های مربوط به مالکیت باشیم.

119 Tuck 1979: 49; Tully 1993: 252; Blackburn 1997: 63-64.

۱۲۰ دقت کنید که در این دوره توجیه برده‌داری بر مفروضات پست بودن برخی نژادها مبتنی نبود ــ ایدئولوژی‌های نژادی بعداً ظهور کردند ــ بلکه بر این فرض مبتنی بود که قوانین افریقایی مشروع هستند و باید الزام تقید به آن‌ها را، دست‌کم در افریقا، لحاظ کنیم.

۱۲۱ من در نوشته‌ای پیش از این استدلال کرده‌ام که چگونه کار مزدی در گذشته عمدتاً ریشه در برده‌داری داشته است. بنگرید به:

Graeber 2006.

۱۲۲ همان‌طور که سی. بی. مک‌فرسن (C. B. MacPherson 1962) توضیح داد، به همین دلیل است که روزنامه‌ها فقط وقتی از «نقض حقوق بشر» حرف می‌زنند که حکومت‌ها را در حال تعدی به شخص یا اموال برخی اشخاص می‌بینیم؛ مثلاً با تجاوز، شکنجه یا کُشتن آن‌ها. اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر نیز، درست مانند باقی اسناد مشابه، از حق جهان‌شمول به داشتن غذا و سرپناه صحبت می‌کند، اما وقتی دولت‌ها قیمت‌های حمایتی اقلام اساسی غذایی را حذف می‌کنند، حتی اگر این کار به سوءتغذیه‌ی وسیع بینجامد، یا وقتی زاغه‌ها را ویران می‌کنند یا بی‌خانمان‌ها را از پناهگاه‌های‌شان می‌رانند، دیگر خبری از ارتکاب «نقض حقوق بشر» نمی‌شنوید.

۱۲۳ پیشینه‌ی توسل به این راه‌حل را می‌توان تا قرن نخست میلادی نزد سنکا دنبال کرد که گفت بردگان در ذهن خود آزادند، چون زور فقط «بر زندان بدن» آن‌ها اعمال می‌شود (Seneca, *De beneficiis* 3.20)

این قول ظاهراً نقطه‌ی عطفی است در انتقال از مفهوم آزادی به مثابه‌ی توانایی برقرار کردن روابط اخلاقی با دیگران، و آزادی به مثابه‌ی درونی کردن قدرت ارباب.

۱۲۴ برای دیدن نظر نویسنده‌ای که این موضوع را صراحتاً به بدهی ربط می‌دهد بنگرید به:

Roitman 2003: 224.

راجع‌به اشیا به مثابه‌ی نقاط منحصربه‌فرد در تاریخ بشر متون فراوانی وجود دارد، بنگرید به:

Hoskins 1999; Graeber 2001.

۱۲۵ اگر بنا را بر گفته‌ی مطلعان محلی بگذاریم که بردگان هیچ تصوری نداشتند چه سرنوشتی در انتظارشان است، می‌توانیم بگوییم که برده‌داری چه‌قدر نامعمول بوده است.

۱۲۶ این برکشیدن زمانی مهم‌تر می‌شد که موجودیت اجتماعی آن دیگری تنها موجودیتی بود که برایش باقی مانده بود. قتل‌عام بردگان در مراسم ختم شاهان، یا بزرگان را از زمان گُل باستان تا سومر، چین و امریکا ثبت کرده‌اند.

127 *Iliad* 9: 342-344.

128 Evans-Pritchard 1948: 36; Sahlins 1981.

برای مثال خوبی از معادل دانستن شاهان و بردگان بنگرید به:

Feeley-Harnik 1982.

پیداست که همه به‌خوبی می‌دانند که شاهان خانواده و دوست و معشوق و از این قبیل دارند؛ منظور این است که همیشه داشتن این‌ها نوعی مشکل به نظر می‌رسد، چون او باید به‌یکسان شاهِ همه‌ی اتباعش باشد.

۱۲۹ در خصوص تأثیر قانون رومی بر سنت لیبرال جالب است به این نکته هم اشاره کنیم که نخستین نویسنده‌ی شناخته‌شده‌ای که الگویی مانند الگوی اسمیت طرح کرد، که در آن فرض می‌کند که پول و نهایتاً ضرب سکه به عنوان ابزاری برای تسهیل تجارت به وجود آمده‌اند، حقوق‌دانی رومی به نام پائولوس است:

Paulus, *Digest* 18.1.

۱۳۰ اما این به‌هیچ‌وجه به معنای حذفِ خشونت نیست (اگر کسی مایل باشد در این خصوص تردید کند، پیشنهاد می‌کنم که با نادیده گرفتن همه‌ی حقوق مالکیت در محله‌ی خود قدمی بزند و ببیند چه‌قدر طول می‌کشد که اسلحه‌ها از غلاف بیرون بیایند).

فصل هشت: اعتبار و شمش

۱ «بدهی، اسم. جایگزینی هوشمندانه برای زنجیر و تازیانه‌ی برده‌دار.» این را امبروز بیرس، کلبی‌مسلک مشهور، در لغت‌نامه‌ی شیطان نوشته است:

Ambrose Bierce, *The Devil's Dictionary*, 1911: 49.

مطمئناً برای زنان تایلندی‌ای که به هتل نیل بوش فرستاده شدند تا از آن‌ها تمتع بجوید تفاوت میان این‌که والدین‌شان آن‌ها را فروخته باشند یا برای بازپرداخت بدهی پدر و مادرشان این کار را پذیرفته باشند به همان اندازه تفاوتی انتزاعی می‌نمود که دوهزار سال پیش برای آن یونانی.

۲ از معدود نویسندگانی که مستقیم به سراغ این مسئله رفته پی‌یر دوکس است (Pierre Dokés 1979) که در این خصوص حرفی متقاعدکننده می‌زند و می گوید این موضوع به قدرت دولت مربوط بوده است: برده‌داری در مقام نهاد تحت امپراتوری دودمان کارولنژی (۸۸۸ ـ ۸۰۰ میلادی) در اروپا احیا شد و پس از آن دوباره از میان رفت. این نکته خیلی جالب است که دست‌کم از قرن نوزدهم به بعد، الگوی سرنمون تاریخی برای ما «گذر از فئودالیسم به سرمایه‌داری» بوده است و هیچ‌کس چندان

به گذر از برده‌داری باستان به فئودالیسم اشاره نمی‌کند، حتی با وجود این‌که دلایلی برای قبول این معنا داریم که آن‌چه امروزه رخ می‌دهد احتمالاً بیش‌تر شبیه این گذار است.

۳ رابین بلک‌بورن به طریقی بسیار متقاعدکننده این بحث را در کتاب شکل گیری برده‌داری در جهان جدید طرح کرده است:

Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery*, 1997.

در این زمینه استثناهایی هم بود، از جمله در دولت‌شهرهای ایتالیایی. داستان البته پیچیده‌تر از چیزی است که من بازگو می‌کنم: یکی از دلایل این خصومت با برده‌داری این بود که طی بیش‌تر دوران قرون وسطی اروپاییان عمدتاً قربانیان مهاجمان برده‌گیر بودند تا این‌که از برده‌داری منتفع شوند، و بسیاری از اسیران‌شان در بازارهای افریقا و خاورمیانه به فروش می‌رفتند.

۴ سکه‌های اژه‌ای مُهر می‌شدند؛ سکه‌های هندی سُنبه‌کاری می‌شدند؛ و سکه‌های چینی را با ریخته‌گری می‌ساختند. از این تفاوت می‌شود نتیجه گرفت که در این‌جا با انتشار یا انتقال یک فناوری مواجه نیستیم. برای مثال، یکی از مورخان در خصوص سکه‌های هندی می‌گوید: «اگر یک چیز باشد که از ظاهر سکه‌ی سُنبه‌کاری‌شده‌ی هندی به‌وضوح بتوان فهمید این است که کسی که فکر کرده این سکه را بسازد به عمرش سکه‌ی یونانی ندیده بوده، یا اگر هم دیده اصلاً توجهش را جلب نکرده است. سکه‌های سُنبه‌کاری‌شده در یک روند فلزکاریِ کاملاً متفاوت ساخته می‌شوند.» (Schaps 2006: 9)

۵ احتمالاً نخستین محققی که متوجه این موضوع شد و آن را بیان کرد پروسنر (Pruessner 1928) بود.

۶ این تعهدنامه‌ها ظاهراً به طور گسترده‌ای در میان بازرگانان آشور قدیم که در آناتولی فعالیت می‌کردند دست‌به‌دست می‌شده است. (Veenhof 1997)

۷ پاول (Powell 1978, 1979, 1999: 14-18) با به دست دادن ارزیابی‌ای عالی از شواهد موجود، بر این نکته تأکید می‌کند که اهالی بابل وزنه‌هایی که به اندازه‌ی کافی دقیق باشد نمی‌ساختند تا بتوانند با آن‌ها میزان نقره‌های کم‌وزنی را اندازه بگیرند که ممکن بود با آن‌ها بتوانند مایحتاج معمول خانگی مثل ماهی دودی یا زغال را نقدی بخرند. او براساس همین شواهد نتیجه می‌گیرد که نقره وسیعاً در مبادلات میان بازرگانان بابلی به کار می‌رفته است. بنابراین فروشندگان بازاری قاعدتاً به همان نحوی عمل می‌کردند که همتایان‌شان امروزه در بازارهای کوچک افریقا و آسیای مرکزی عمل می‌کنند، یعنی فهرستی از مشتریان قابل‌اعتماد درست می‌کنند و حساب‌شان را مدتی نگه می‌دارند و به آن‌ها نسیه می‌دهند تا بعد حساب‌شان را صاف کنند. (Hart 1999: 201; Nazpary 2001)

۸ این قول هادسن (Hudson 2002: 21-23) است؛ فرضیه‌ی هادسن این است که عنصر زمان در بهره مهم بود، چون اگر در نظرش نمی‌گرفتند، ممکن بود تجار در به کار بستن سرمایه‌ی فراهم‌شده تا حد ممکن تأخیر کنند. همچنین بنگرید به:

Renger 1984, 1994; Meiroop 2005.

۹ در این‌جا منظورم «قراض و مضاربه» [در دوره‌ی اسلامی] است که مشابه «کومندا» در مدیترانه‌ی باستان و قرون وسطی است. (Udovitch 1970; Ray 1997)

10 Herodotus 1.138.

11 Herodotus 3.102-105.

۱۲ بنگرید به میروپ:

Meiroop 2002: 63, 2005: 29.

میروپ اشاره می‌کند که عایدی جوِ انمتنا سالانه ۳۷میلیون لیتر بود، و طلبی که مدعی‌اش بود بیش از هزار برابر درآمد سالیانه‌ی دربار او می‌شد.

13 Lambert 1971; Lemche 1979: 16.

۱۴ هادسن (Hudson 1993) مفصل‌ترین بررسی را از این متن ارائه کرده است.

15 Hudson 1993: 20.

16 Grierson 1977: 17, citing Cerny 1954: 907.

17 Bleiberg 2002.

۱۸ یکی از مراجع تاریخ مصر به‌قطع می‌گوید: «من هیچ فرمان لغو بدهی‌ای از سوی هیچ فرعونی نمی‌شناسم»، (Jasnow 2001: 42) و می‌افزاید که هیچ سندی هم مبنی‌بر اسارت بدهی تا دوره‌ی متأخر خط هیروگلیفی در دست نیست. این همان دوره‌ای است که منابع یونانی رفته‌رفته راجع‌به هر دوی این پدیده‌ها صحبت می‌کردند.

19 VerSteeg 2002: 199; Lorton 1977: 42-44.

۲۰ این کار خیلی شبیه کلاه‌شرعی‌های مسیحیت قرون وسطی و جهان اسلام است که در آن‌ها سود گرفتن رسماً ممنوع بود. بنگرید به فصل دهم همین کتاب.

21 Diodorous Siculus 1.79.

برای مقایسه‌ای میان منابع یونانی و مصری در این خصوص بنگرید به:

Westermann 1955: 50-51.

۲۲ تاریخ‌نگاری رواج وام‌های بهره‌دار تازه آغاز شده است. تاکنون نشانه‌ای از وجود این نوع وام در شهر باستانی ابلا [= تل مردیخ] (حدود ۲۵۰۰ پ‌م) پیدا نشده است؛ در دوران سلسله‌های کهن و میانی مصر، یا در یونان میسنایی نیز، اما این نوع وام نهایتاً در اواخر عصر برنز در شام و همچنین نزد هیتی‌های ساکن آناتولی وجود داشت. همچنین خواهیم دید که خیلی دیر در یونان باستان و از آن دیرتر در جاهایی چون آلمان ظهور کرد.

۲۳ در واقع در تاریخ‌نگاری چینی به کل این دوره می‌گویند «دوره‌ی فئودالی».

24 *Guanzi*, cited in Schaps 2006: 20.

۲۵ یونگ‌تی (Yung-Ti 2006) اخیراً استدلال کرده است که این صدف‌ها پول خرید روزمره نبوده‌اند، گرچه واقعاً نمی‌دانیم. تیه‌ری با تکیه بر شواهد فراوانی، هم در خصوص واحد شمارش بودن آن‌ها و هم به عنوان ابزار پرداخت بودن‌شان، به‌سادگی فرض کرده که بوده‌اند؛ (Thierry 1992: 39-41) اما هیچ‌کدام از شواهدی که راجع‌به کاربردشان در پرداخت داریم به خریدوفروش مربوط نمی‌شود.

۲۶ در هر صورت در دوره‌های بعدی صدف‌های سپیدمُهره واقعاً به عنوان پول به کار می‌رفتند و حکومت هم به طور ادواری یا جلوِ رواج‌شان را می‌گرفت یا دوباره آن‌ها را عرضه می‌کرد. (Quiggin 1949; Swann 1950; Thierry 1992: 39-41; Peng 1994) پول صدفی در کنار چوب‌خط تا همین دوران اخیر در استان جنوبی یونان رایج بودند، (B. Yang 2002) و تحقیقات مفصلی هم در خصوص آن‌ها وجود دارد، گرچه تا جایی که من می‌توانم بگویم، فقط به زبان چینی.

27 Scheidel 2004: 5.

28 Kan 1978: 92; Martzloff 2002: 178.

خوب است گذرا اشاره کنم که تحقیق در خصوص خود سیستم خیپو (khipu) می‌تواند فی‌نفسه از این نظر بسیار جالب باشد؛ نوارهای خیپو هم برای ثبت تکالیفی استفاده می‌شدند که از جنس وظایف مالی هستند، و هم تکالیفی که آن‌ها را آیینی به شمار می‌آوریم، همانند بسیاری از زبان‌های اوراسیایی که در آن‌ها برای «بدهی» و «گناه» کلمه‌ی واحدی به کار می‌رفت، در زبان کویچوا نیز همین‌طور بود. (Quitter and Urton 2002: 270)

۲۹ یَنگ (L. Yang 1971: 5) نخستین گواه متنی به وام بهره‌دار را در قرن چهارم پیش از میلاد یافته است. پِنگ (Peng 1994: 98-101) اشاره می‌کند که این قدیمی‌ترین سند به‌جامانده (استخوان‌های پیش‌گویی و نوشته‌های روی آن‌ها) [که مورداستناد یَنگ بوده‌اند] به وام دلالت نمی‌کنند، و به‌علاوه

هیچ دلیلی هم وجود ندارد که به وام اشاره کنند؛ او همچنین بیش‌تر ارجاعات متنی به وام را گرد آورده و اشاره‌های فراوانی به وام در متون اولیه یافته است، و بر این مبنا نتیجه می‌گیرد که هیچ راهی نداریم که بفهمیم جداً این‌ها را باید راجع‌به وام دانست یا نه. بااین‌حال به دوره‌ی دولت‌های متخاصم چین که می‌رسیم، شواهد فراوانی مبنی‌بر وجود رباخواران محلی و تبهکاری‌های معمول‌شان می‌یابیم.

30 *Yan tie lun* I 2/4b2-6, in Gale 1967: 12.

31 *Guanzi* (73 12); Rickett (1998: 397).

۳۲ به نحوی که در حوالی سال ۱۰۰ پیش از میلاد، «وقتی سیل و خشک‌سالی با هم آمدند... کسانی که غلات داشتند به نصف قیمت فروختند، درحالی که کسانی که نداشتند مجبور شدند به بهره‌ای گزاف غلات را وام بگیرند. بعد مزارع پدری واگذار شدند؛ بعد پسران و نوه‌ها فروخته شدند تا بدهی‌ها پرداخت شود؛ بازرگانان سودهای کلان بردند، حتی کاسبان خُرده‌پا تجارت‌های بزرگ به راه انداختند و سودهایی بردند که قبلاً کسی به گوشش هم نخورده بود.» (Duyvendak 1928: 32) وام‌های بهره‌دار اول‌بار در قرن چهارم پیش از میلاد در چین ثبت شده‌اند، اما ممکن است قبل از آن هم وجود داشته‌اند. (Yang 1971: 5) برای موارد مشابه فرزندفروشی در هند بنگرید به:
Rhys Davids 1922: 218.

فصل نُه: عصر محوری

1 Jaspers 1949.

2 Parkes 1959: 71.

۳ یا اگر بخواهیم دقیق‌تر باشیم، احتمالاً باید پایان این عصر را سال ۶۳۲ میلادی یعنی هم‌زمان با وفات پیامبر اسلام در نظر بگیریم.

۴ پیداست که دین هندویی ودایی زودتر پدید آمده است؛ وقتی راجع‌به هندوئیسم به عنوان دینی خودآگاه حرف می‌زنم از دینی می‌گویم که در آن زمان عموماً در مقام واکنش به دین بودا و جین شکل گرفت.

۵ قبلاً این تاریخ را قدیمی‌تر در نظر می‌گرفتند یعنی ۶۵۰ یا حتی ۷۰۰ پیش از میلاد، اما کاوش‌های باستان‌شناسی اخیر در این تاریخ تردید وارد آورده‌اند. هنوز به نظر می‌آید که سکه‌های لیدیایی قدیمی‌ترین سکه‌ها باشند، گرچه قبلاً هم سکه‌های دیگری را قدیمی‌ترین سکه‌ها می‌دانستند.

6 Prakash and Singh 1968; Dhavalikar 1974; Kosambi 1981; Gupta and Hardaker 1995.
آخرین تاریخ موردقبول در خصوص ظهور ضرب سکه در هند، براساس تحلیل رادیوکربن، در حدود ۴۰۰ پیش از میلاد است. (Erdosy 1988: 115, 1995: 113)

۷ کوسامبی (Kosambi 1981) اشاره می‌کند که ظاهراً میان نخستین سکه‌هایی از این‌دست و شهرهای هاراپان در عصر برنز پیوند مستقیمی وجود داشته است: «حتی بعد از ویرانی موهنجودارو، که چنان که از ابزار دقیق توزین و سلاح‌های ضعیف موجود در آن برمی‌آید شهری کاملاً تجاری بوده است، بازرگانان همچنان از همان واحدهای اندازه‌گیری دقیق استفاده می‌کردند.» (Ibid.: 91) با توجه به چیزهایی که از بین‌النهرین می‌دانیم، و می‌دانیم که شهر هاراپان نیز رابطه‌ی نزدیکی با تمدن بین‌النهرین داشته است، منطقی به نظر می‌رسد که فرض کنیم در هند از فنون تجاری کهن‌تر نیز استفاده می‌کرده‌اند، و در حقیقت در متون کهن هندی مانند جاکاتاهای بودایی با کاربرد آشنای «اوراق اعتباری» مواجه می‌شویم، هر چند این‌ها مربوط به چند قرن بعد می‌شوند. (Rhys Davids 1901: 16; Thapar 1995: 125; Fiser 2004: 194) البته در نمونه‌ی سکه‌های

موردنظر ما قاعدتاً علایم افزوده‌شده بر روی سکه برای تأیید وزن آن‌ها و تأیید این که از عیار یا وزن‌شان کاسته نشده است حک شده بودند، اما الهام گرفتن از برگه‌های اعتباری قدیمی نیز نامحتمل نیست. کوسامبی این را هم تأیید می‌کند: «این علایم را می‌توان معادل ظهرنویسی‌های جدید روی چک‌ها دانست که نوعی تأییدیه‌ی تجارت‌خانه‌ها به شمار می‌روند.» (Kosambi 1996: 178-179)

۸ نخستین گزارش متنی ثبت‌شده از ضرب سکه در چین از قلمروِ پادشاهی‌ای است که نظام پولی خود را در سال ۵۲۴ پیش از میلاد بازسازی کرده است ـــ به این معنا که نقداً نظام پولی‌ای داشته و احتمالاً مدت‌ها هم بوده که داشته است. (Li 1985: 372)

9 Schaps 2006: 34.

برای استدلال مشابهی که جدیدتر طرح شده بنگرید به:

Schoenberger 2008.

۱۰ البته نخستین سکه‌ها ارزش پولی نسبتاً زیادی داشتند و کاملاً محتمل است که بیش‌تر برای پرداخت مالیات و جریمه و نیز برای خرید خانه‌و دام استفاده می‌شدند تا برای خریدوفروش‌های روزمره. (Kraay 1964; Price 1983; Schaps 2004; Vickers 1985) برای مثال در یونان زمانی می‌شد گفت جامعه‌ی بازاری وجود دارد که، همانند وضعی که در قرن پنجم بود، شهروندان به بازار می‌رفتند و با خود سکه‌های خُرد ضرب‌شده از نقره و مس می‌بردند.

۱۱ این تبیین، که اول‌بار کوک (Cook 1958) ارائه‌اش کرد، از آن زمان دیگر چندان مقبول نمانده است؛ بنگرید به:

Price 1983; Kraay 1964; Wallace 1987; Schaps 2004: 96-101;

گرچه نظر اینگام فرق می‌کند:

Ingham 2004: 100.

و دلیل عمده‌ی این عدم‌مقبولیت هم این استدلال بوده است که نمی‌توان به سربازان با سکه مزد داد مگر از پیش بازارهایی باشند که در آن‌ها مردم سکه‌ها را قبول کنند. این به چشم من استدلالی ضعیف است، چون فقدان سکه‌های ضرب‌شده نه به معنای فقدان پول است و نه به معنای فقدان بازار؛ تقریباً همه‌ی طرف‌های این بحث بیش‌تر به امکان این امر توجه دارند که اکثر معاملات بازار بر پایه‌ی اعتبار صورت می‌گرفتند؛ مثلاً بالموث (Balmuth 1967, 1971, 1975, 2001) می‌گوید پیش از ضرب سکه قطعات نامنظم نقره نقداً به عنوان پول وسیعاً مورداستفاده بودند، و لا ریدر (Le Rider 2001) و سیفورد (Seaford 2004: 318-337) و در همین موضوع شاپز (Schaps 2004: 222-235) می‌گویند این قطعات نقره آن‌قدر زیاد نبودند که بشود به عنوان پول روزمره از آن‌ها استفاده کرد. به‌هرحال، همان‌طور که قبلاً هم گفته‌ام، برای دولت کار راحتی است که سکه‌ی ضرب‌شده‌اش را تبدیل به پول رایج مقبول کند؛ صرفاً با تأکید بر این که این سکه‌ها تنها وسیله‌ی مقبول برای پرداخت وجوهی است که از سوی خود دولت تکلیف شده‌اند.

۱۲ اکثر بانکداران شناخته‌شده‌ی یونان باستان تبار فنیقی داشتند، و کاملاً محتمل است که مفهوم سود را اول‌بار همین‌ها به یونانیان شناسانده باشند. (Hudson 1992)

13 Elayi and Elayi 1992.

14 Starr 1977: 113; Lee 2000.

۱۵ جالب است اشاره کنیم تا جایی که می‌دانیم، ملت‌های تجاری بزرگ چندان مولد هنر و فلسفه نبودند.

۱۶ البته بزرگ‌ترین استثنا دولت اسپارت بود که از ضرب سکه برای خود اجتناب کرد و در عوض نظامی ایجاد کرد که در آن اشراف سبک زندگی نظامی دشواری را پذیرفتند و همواره برای جنگ مهیا بودند.

۱۷ ارسطو نیز وقتی می‌گفت با عطف توجه به این که چه سپاهی تشکیل‌دهنده‌ی اصلی ارتش

هر دولت‌شهری است می‌توان قانون اساسی‌اش را پیش‌بینی کرد، در واقع به همین پیوند اشاره می‌کرد: دولت‌شهر اشراف‌سالارانه است اگر متکی بر سواره‌نظام باشد (چون اسب‌ها بسیار گران‌بها بودند)، الیگارشی است اگر پیاده‌نظام جوشن‌پوش داشته باشد (چون زره ارزان نبود)، و دموکراسی است اگر سپاهیان غالب در ارتش آن پیاده‌نظام یا ملوانان باشند (چون هر کس می‌تواند فلاخن بیندازد یا قایق را پارو بزند):

Politics 4.3.1289b33-44, 13.1297b16-24, 6.7.1321a6-14.

18 Keyt (1997: 103); *Politics* 1304b27-31.

۱۹ توسیدید (Thucydides 6.97.7) مدعی شده است که در سال ۴۲۱ پیش از میلاد بیست‌هزار نفر از این معادن گریختند که احتمالاً اغراق است، اما بیش‌تر منابع در بیش‌تر طول همین قرن پنجم شمار این بردگان را، که عموماً در غل‌وزنجیر و در شرایطی بی‌رحمانه به بیگاری گرفته شده بودند، حدود ده‌هزار نفر برآورد کرده‌اند. (Robinson 1973)

20 Ingham 2004: 99-100.

21 MacDonald 2006: 43.

۲۲ در خصوص نیازهای پولی ارتش اسکندر بنگرید به:

Davies 1996: 80, 83.

در خصوص تدارک ارتش او به طور کلی بنگرید به:

Engels 1978.

رقم ۱۲۰هزار نفر هم شامل سربازان می‌شود و هم شامل خدمه و تدارکاتچی‌ها و از این قبیل.

23 Green 1993: 366.

۲۴ نهاد اسارت بدهی در روم نکسوم خوانده می‌شد. نحوه‌ی کار آن کاملاً بر ما روشن نیست؛ یعنی نمی‌دانیم که آیا نکسوم نوعی قرارداد کاری بود که طی آن شخص باید برای بازپرداخت بدهی‌اش به مدت معینی کار کند، یا چیزی از قبیل نظام گرویی افریقایی بود که طی آن بدهکار ــ و فرزندانش ــ در شرایطی شبیه بردگان کار می‌کردند تا زمانی که خلاص شوند. (برای احتمالات گوناگون بنگرید به Testart 2002) بنگرید به:

Buckler 1895; Brunt 1974; Cornell 1994: 266-267, 330-332.

۲۵ از این‌رو در نهایت پذیرفتند که بیش‌تر ماجراهای رسوایی‌آمیز که موجب بروز شورش علیه اسارت بدهی می‌شد متمرکز بر موارد آزار جسمی و جنسی بودند؛ البته همین که اسارت بدهی ملغی و کار خانگی در عوض توسط بردگان تأمین شد، دیگر این آزارها را هنجارین و قابل‌قبول دانستند.

۲۶ ظاهراً نخستین سکه‌ی برنزی‌ای که به سربازان پرداخت شده در حدود ۴۰۰ پیش از میلاد ضرب شده است، (Scheidel 2006) اما تاریخی که ذکر کردیم همانی است که از دیرباز مورخان رومی آورده‌اند.

۲۷ حرف من مغایر ادعا و بینش معمول اکثر محققان است؛ بینشی که شاید به بهترین وجه در کلام موزس فینلی طرح شده باشد که نوشت: «در یونان و روم طبقه‌ی بدهکار شورش می‌کردند؛ همان‌طور که در خاور نزدیک شورش می‌کردند»؛ و به این ترتیب اصلاحاتی شبیه اصلاحات نحمیا دست‌کم اهمیت چندانی نداشتند و از نوع تسکین موقت بودند. از دید من، شورش‌های خاور نزدیک شکل متفاوتی داشته‌اند؛ به‌علاوه، فکر می‌کنم راه‌حل‌های یونانی و رومی هم محدودتر و هم موقتی‌تر از چیزی بودند که فینلی فرض می‌کرد.

۲۸ برای مثال خوبی در این زمینه به یوآناتو (Ioannatou 2006) رجوع کنید. توطئه‌ی کاتالین در سال ۶۳ پیش از میلاد حاصل ائتلافی بود میان اشراف بدهکار و دهقانان مستأصل. در خصوص بدهکاری‌های مستمر در جمهوری و کارزارهای بازتوزیع زمین بنگرید به:

Mitchell 1993.

۲۹ هاوجه‌گو می‌گوید: «اگر در پرینکیپاته [دوران اول امپراتوری روم ۲۷ پیش از میلاد تا ۲۸۴ میلادی] کم‌تر راجع‌به بدهی می‌شنویم، می‌تواند به این دلیل باشد که ثبات سیاسی امکان بیان مخالفت را سلب کرده بود. این استدلال از آن‌رو قابل‌دفاع است که در دوره‌های شورش آشکار مسئله‌ی بدهی هم باز به میان می‌آمد.» (Howgego 1992: 13)

30 Plutarch, *Moralia*, 828f-831a.

۳۱ لازم نیست بگوییم در این زمینه متون فراوان و متنازعی وجود دارد اما احتمالاً بهترین منبع باناجی (Banaji 2001) است. باناجی تأکید دارد که در اواخر امپراتوری «بدهی ابزاری اساسی بود که کارفرمایان با آن کارگران موردنیاز خود را مهار و تأمین می‌کردند، همبستگی کارگران را در هم می‌شکستند و روابط مالک و مستخدم را "شخصی‌سازی" می‌کردند.» (Ibid.: 205) موقعیتی که او به نحو جالبی با هند مقایسه‌اش می‌کند.

32 Kosambi 1966; Sharma 1968; Misra 1976; Altekar 1977: 109-138.

مورخان معاصر هندی، که از این جمهوری‌ها به عنوان «گانگاسانگا»ها (مجامع قبیله‌ای) یاد می‌کنند، بیش از این‌که آن‌ها را جمهوری بدانند نوعی حکومت جنگجویان اشرافی می‌دانند که عوام، غلامان یا بردگان حمایت‌شان می‌کرده‌اند؛ البته می‌شود دولت‌شهرهای یونانی را نیز به همین شیوه توصیف کرد.

۳۳ به عبارت دیگر این جمهوری‌ها بیش‌تر شبیه اسپارت بودند تا شبیه آتن. بردگان نیز در مالکیت اشتراکی بودند. (Chakravarti 1985: 48-49) در این‌جا هم می‌شود پرسید که چه‌قدر واقعاً این رویه عمومیت داشته است، اما من در این موضوعات بر عقاید غالب محققان تکیه می‌کنم.

34 *Arthasastra* 2.12.27.

برای تفسیری درخور توجه بنگرید به:

Schaps 2006: 18.

35 Thapar 2002: 34; Dikshitar 1948.

۳۶ البته باید به مالیات‌ها نیز اشاره کرد که از یک‌ششم تا یک‌چهارم کل محصول را شامل می‌شدند، (Kosambi 1996: 316; Sihag 2005) اما مالیات‌ها راهی برای روانه کردن محصولات به بازار هم بودند.

37 Kosambi 1966: 152-157.

۳۸ و نیز کار مزدی، که در کنار بردگی، در جهان باستان دو پدیده‌ای بودند که اغلب با یکدیگر هم‌پوشانی داشتند: تعبیر معمولی که برای کارگران در متون این دوره به کار می‌رفت «داساکارماکارا» (dasa-karmakara) بود یعنی «برده‌ی مستخدم» که با این فرض اصطلاح شده بود که بردگان و کارگران با هم کار می‌کردند و چندان قابل‌تمیز نبودند. (Chakravarti 1985) در خصوص تفوق یافتن برده‌داری بنگرید به:

Sharma 1958; Rai 1981.

وسعت برده‌داری مورداختلاف است، اما از متون اولیه‌ی بودایی می‌توان استنباط کرد که تقریباً هر خانواده‌ی ثروتمندی معمولاً بردگان خانگی داشته است: امری که مطمئناً در دوره‌های دیگر تاریخ هند صادق نبود.

۳۹ طی این مدت، بعد از فتح کوتاه‌مدت دره‌ی رود سند به دست اسکندر و استقرار مستعمره‌های یونانی در افغانستان، سکه‌های سُنبه‌کاری‌شده نیز عاقبت با سکه‌های به سبک اژه‌ای جایگزین شدند و این امر باعث شد کل سنت ضرب سکه‌ی هندی از میان برود:

Kosambi 1981; Gupta and Hardaker 1985.

۴۰ به این کتیبه «ستون حکم» می‌گویند. (Norman 1975: 16)

۴۱ بحث مفصلی در خصوص این‌که بناهای مذکور چه زمانی ساخته شده‌اند در میان است: شوپن

(Schopen 1994) تأکید دارد که شواهد اندکی در دست داریم که نشان دهد دیرهای بزرگ بودایی پیش از قرن اول میلادی ساخته شده باشند، تاریخ درست‌تر احتمالاً سه قرن بعد است. چنان که خواهیم دید، این ماجرا بر پولی‌سازی نیز تأثیر مهمی داشته است.

۴۲ «چنان که از آرتاشاسترا (Arth. 4.2.) برمی‌آید، بازرگانان خصوصی را مایه‌ی ناراحتی یا اصطلاحاً "خار" (kantaka) به شمار می‌آوردند، نوعی دشمن عمومی که مصیبت ملی به بار می‌آورد و باید برای بدکرداری‌هایی که مفروض بود انجام می‌دهند مالیات و جریمه بپردازند.» (Kosambi 1996: 243)

۴۳ کسانی که می‌خواستند راهب شوند ابتدا باید اظهار می‌کردند که به‌شخصه بدهکار نیستند (همان‌طور که باید قول می‌دادند که برده‌ی فراری نیز نیستند)؛ اما هیچ قاعده‌ای وجود نداشت که بگوید خود دیر نمی‌تواند پول قرض دهد. در چین، چنان که خواهیم دید، فراهم کردن وام‌هایی با شرایط آسان نوعی نیکوکاری در حق دهقانان به شمار آمد.

۴۴ به همین ترتیب راهبان بودایی اگر بتوانند از دیدن ارتش‌ها پرهیز کنند، به‌هیچ‌وجه نباید هیچ ارتشی را ببینند. (Pcittiya, 48-51)

45 Lewis 1990.

46 Wilbur 1943; Yates 2002.

دولت «چین»، در طول دوران حاکمیت دولت‌های متخاصم، نه‌فقط اجازه می‌داد که به بردگان ارتش مراتب افسری تخصیص داده شود، بلکه همچنین مجاز می‌دانست که بازرگانان، پیشه‌وران و «فقرا و مردمان عاطل» خودشان را «چونان برده به مصادره واگذارند.» (Lewis 1990: 61-62)

۴۷ شیدل (Scheidel 2006, 2007, 2009) این موضوع را به‌تفصیل بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که پول رایج چینی به دو دلیل عمده چنین شکل غیرمعمولی یافته است: ۱) این تصادف تاریخی که دولت چین (که از سکه‌های برنزی استفاده می‌کرد) دولت چو را (که از سکه‌های طلا استفاده می‌کرد) در جنگ‌های داخلی شکست داد، و محافظه‌کاری‌ای که از پی آن آمد، و ۲) فقدان ارتش حرفه‌ای که مزد بالایی بگیرد. این کار به دولت‌های چین امکان داد همانند جمهوری‌های اولیه‌ی روم عمل کنند که از ضرب سکه‌های برنزی برای به سربازی گرفتن روستاییان استفاده می‌کردند ــ و برخلاف جمهوری روم در محاصره‌ی دولت‌هایی نبود که به شکل‌های دیگری از پول‌های رایج عادت کرده باشند.

۴۸ تا جایی که می‌دانیم، فیثاغورث نخستین فیلسوفی بود که بنیان‌گذار جنبشی نیز بود و انجمن سیاسی مخفی‌ای را پی ریخت که برای مدتی مهار اهرم‌های قدرت در شهرهای یونانیِ ایتالیای جنوبی را در دست داشت.

49 Hadot 1995, 2002.

در جهان باستان مسیحیت را نوعی فلسفه می‌شمردند، زیرا شکل‌های ریاضت‌کشی خاص خود را داشت.

۵۰ در خصوص جنبش زارعان بنگرید به:

Graham 1979, 1994: 67-110.

ظاهراً این‌ها در همان زمانی که «مو دی»، بنیان‌گذار «مکتب مو» [موهیسم/موئیسم] (تقریباً ۳۹۱ـ۴۷۰ پ‌م)، فعالیت می‌کرد به عرصه آمدند. جنبش زارعان در نهایت از میان رفت و از خود مجموعه‌ای از رسائل در زمینه‌ی فنون کشاورزی به جا گذاشت، اما با وجود دولت مستعجلش تأثیر فراوانی بر تائوئیسم اولیه داشت؛ جنبشی که به نوبه‌ی خود در طی قرون آینده تبدیل به فلسفه‌ی موردعلاقه‌ی روستاییان شورشی شد که جنبش‌های‌شان با حرکت «دستارزردها» در ۱۸۴ میلادی آغاز شد. در نهایت تائوئیسم با انواعی از مذاهب موعودگرای بودایی، که ایدئولوژی موردعلاقه‌ی دهقانان شورشی شده بود، جایگزین شد.

51 Wei-Ming 1986; Graham 1989; Schwartz 1986.

۵۲ در افسانه‌ها آمده است که بعد از آن که ریاضی‌دانی فیثاغورثی وجود اعداد گنگ را کشف کرد، سایر اعضای این انجمن مخفی او را به قایقی نشاندند و به دریا بردند و غرقش کردند. برای بحث مفصل در خصوص رابطه‌ی فیثاغورثی‌های اولیه (۴۰۰ ـ ۵۳۰ پ‌م) با برآمدن پول نقد، بنگرید به:
Seaford 2004: 266-275.

۵۳ دست‌کم تجربه‌ی خود من در ماداگاسکار می‌گوید که همه‌ی این‌ها ممکن است.

۵۴ جنگ هم کاملاً مشابه همین است: جنگ نیز حیطه‌ای است که در آن می‌توان تصور کرد هر کس مشغول بازی‌ای باشد که در آن قواعد و مخاطراتش به نحوی غیرمعمول روشن هستند. مهم‌ترین تفاوت این است که در جنگ آدم به فکر سربازان هم‌قطارش هم هست. در خصوص خاستگاه تلقی ما از «سود شخصی» بنگرید به فصل یازدهم همین کتاب.

۵۵ این اصطلاح «li» را نباید با اصطلاح نامرتبط «li» در مکتب کنفسیوس اشتباه گرفت که به معنای «آیین» یا «نزاکت» بود. «لی» بعداً به معنای «سود» به کار رفت ــ یعنی نه‌فقط به معنای «سود شخصی» بلکه به معنای «پرداخت سود». (Cartier 1988: 26-27) باید اشاره کنم که استدلال من در این‌جا تا حدی از استدلال اکثر محققان به دور است. شوارتز (Schwartz 1985: 145-151) اشاره می‌کند که نزد کنفسیوس «بهره» معنایی کاملاً تحقیرآمیز دارد و می‌گوید که مو دی این معنا را به نحوی واژگون بازتفسیر کرده است. از دید من این که کنفسیوس خرد معهود دوران خود را بازگو کرده باشد محتمل نیست؛ درحالی که آثار او نخستین نوشته‌هایی است که در این زمینه داریم، می‌دانیم که تا قرن‌ها پس از مرگش، مواضعش موضع اقلیت باقی ماندند. فرض من در عوض این است که سنت «قانون‌گرا» در اندیشه‌ی چینی بازگوکننده‌ی حکمت معهود روزگار تا پیش از کنفسیوس ــ یا مطمئناً تا پیش از منسیوس ــ بوده است.

56 *Zhan Guo Ce* ("Strategies of the Warring States") no. 109, 7.175.

57 *Annuals of Lü Buwei*, 8/5.4.

۵۸ برای بحث در خصوص اصطلاحات کلیدی «si li» (سود شخصی)، shi (امتیاز راهبردی)، و «li min» (نفع عمومی) بنگرید به:
Ames 1994.

59 Book of Lord Shang 947-948; Duyvendak 1928: 65.

۶۰ این ترجمه برای «Arthasastra» به «علم بهره بردن مادی» از کوسامبی (Kosambi 1965: 142) است؛ دانش‌نامه‌ی بریتانیکا «دست‌نامه‌ی سود بردن» را ترجیح می‌دهد؛ آلتکار (Altekar 1977: 3) آن را به «علم ثروت‌اندوزی» ترجمه می‌کند.

61 Nag and Dikshitar 1927: 15.

کوسامبی می‌گوید که به این ترتیب سیاست‌گذاری مائوری بر تناقضی اساسی مبتنی است: «مردمانی اخلاق‌گرا و تابع قانون که پادشاهی کاملاً بی‌اخلاق بر آن‌ها حکم می‌راند.» (Kosambi 1996: 137) گرچه چنین وضعی، چه در آن زمان و چه پس از آن، اصلاً غیرمعمول نبوده است.

62 Thucydides 5.85-113 (cf. 3.36-49).

این واقعه در حدود ۴۱۶ پیش از میلاد روی داده است، یعنی حول‌وحوش همان زمانی که ارباب شانگ و کوتلیه رسایل‌شان را می‌نوشتند. قابل‌ذکر است که اعتراضات خود توسیدید به چنین رفتاری صراحتاً اخلاقی نیستند، بلکه معطوف به این هستند که این کار به «سود درازمدت» امپراتوری آتن نبود. (Kallet 2001: 19) برای بررسی کلی‌تر درباره‌ی مادی‌گرایی فایده‌باور توسیدید، بنگرید به:
Sahlins 2004.

63 Mozi 6:7B, in Hansen 2000: 137.

64 Mencius 4.1, in Duyvendak 1928: 76-77.

ظاهراً منسیوس به تفکیکی اشاره می‌کند که واضعش خود کنفسیوس بود: «شخص برتر می‌فهمد که کار درست چیست، درحالی‌که شخص فروتر فقط می‌فهمد که چه چیزی برای خودش سودمند است.» (Analects 7.4.16)

۶۵ مسلک مو ـ که منطق امور مالی را کاملاً پذیرفته بود ـ مکتبی بود که در این بین کم‌ترین استقبال از آن شد. نقداً دیدیم که در هند و یونان، تلاش برای قالب‌بندی اخلاق در چارچوب مفهوم بدهی در همه‌جا منتشر شد: حتی اصول ودایی که به‌صراحت در خصوص رهایی از بدهی صحبت می‌کنند؛ این اصول، همان‌گونه که دیدیم، مضمونی محوری در متون یهودی نیز هستند.

66 Leenhardt 1979: 164.

۶۷ این تفسیر صراحتاً برخلاف اندیشه‌ی محوری جریان اصلی تحقیقاتی در خصوص این موضوع است که، به‌عکس، بر ماهیت «استعلایی» عصر محوری تأکید دارد؛ برای مثال بنگرید به:

Schwartz 1975; Eisenstadt 1982, 1984, 1986; Roetz 1993; Bellah 2005.

۶۸ در واقع نظام عناصر یونانی با آتش، هوا و آب آغاز شد و نظام هندی با آتش، آب و خاک، گرچه در هر دو جا با پردازش‌های بی‌شماری مواجهایم. نظام اولیه‌ی عنصر چینی پنج‌گانه بود: چوب، آتش، خاک، فلز، آب.

۶۹ در مسیحیت، دست‌کم در سُنت آگوستین قدیس، این امر کاملاً واضح است: جهان مادی به هیچ طریقی در خدا شراکتی ندارد؛ خدا در جهان مادی نیست؛ جهان صرفاً توسط او ساخته شده است. (*De civitate dei* 4.12) این جدایی ریشه‌ای میان روح و طبیعت ـ به زعم هنری فرانکفورت (Henri Frankfort 1948: 342-344) ـ خاص سنت یهودی و مسیحی بوده است. گرچه همان سنت آگوستینی از افلاطون مایه می‌گیرد تا بر این تأکید کند که عقل در سوی دیگر ـ یعنی اصل انتزاعی‌ای که به ما امکان می‌دهد چنین چیزهایی را بفهمیم، و کاملاً هم جدا از ماده است ـ در امر الاهی شراکت دارد. (برای تناقضی که در آرای خود آگوستین در این زمینه هست بنگرید به: Hoitenga 1991: 112-114)

۷۰ قبلاً در فصل گذشته، در بحثی که راجع‌به افلاطون داشتم، به رساله‌ی مارک شل (Marc Shell "The Ring of Gyges", 1978) ارجاع داده‌ام؛ برای کار سیفورد بنگرید به:

Seaford 1988, 2004.

۷۱ این حکم مبتنی بر این واقعیت است که میله‌توس یکی از نخستین شهرهایی، اگر نگوییم نخستین شهری، بود که سکه‌های خُردی تولید کرد با ارزشی آن‌چنان کم که می‌شد در معاملات روزمره از آن‌ها استفاده کرد. (Kraay 1964: 67)

۷۲ هراکلیتوس از شهر ایونی مجاور یعنی افه‌سوس بود و فیثاغورث اصالتاً از جزیره‌ی ایونی ساموس. بعد از این‌که ایونیه به تصرف امپراتوری ایران درآمد، شمار زیادی از ایونی‌ها به ایتالیای جنوبی گریختند، که پس از آن تبدیل به مرکز فلسفه‌ی یونانی شد؛ باز هم درست در دوره‌ای که شهرهای یونانی آن منطقه کلاً وارد اقتصاد پولی شدند. تا قرن پنجم پیش از میلاد طول کشید تا آتن مرکز فلسفه‌ی یونان شود، یعنی زمانی که آتن به لحاظ نظامی غلبه داشت و سکه‌ی «جغد» نشان آتن تبدیل به پول رایج بین‌المللی در شرق مدیترانه شده بود.

۷۳ یا چنان که سیفورد می‌گوید (Seaford 2004: 208) و کلامش بازتاب توصیف آناکسیمندر از جوهر اولیه‌اش است: «جوهر ممتاز، لایزال، غیرشخصی، فراگیر، نامحدود، همگن، که همواره در حرکت است، انتزاعی است و تنظیم‌کننده است و مقصد همه‌چیز است و نیز منشأ همه‌چیز هم هست» (یا دست‌کم «همه‌چیز»ی که برای خریدوفروش در دسترس بودند).

۷۴ جز ارجاع سیفورد که در پی می‌آید به باقی منابع هم بنگرید:

Seaford 2004: 136-146; Picard 1975; Wallace 1987; Harris 2008a: 10.

پول مطلقاً بی‌پشتوانه، fiduciary، البته آن چیزی است که هواداران نظریه‌ی پول فلزی آن را پول رخصتی یا «پول نشانه‌ای» می‌نامند، یا اقتصاددان کینزی آن را «پول بلیتی» می‌نامد؛ پولی که ارزشش را از دولت می‌گیرد نه از پشتوانه‌ای دیگر. به‌رغم استدلالی که فینلی برخلاف این معنا می‌کند، (Finley 1980: 141, 196) تقریباً همه‌ی پول‌های باستانی تا حدی بی‌پشتوانه بودند. فهم این‌که چرا سکه‌ها معمولاً با ارزشی که روی‌شان درج می‌شد و بالاتر از ارزش واقعی طلا یا نقره‌شان بود مبادله می‌شدند آسان است، چون ارزش آن طلا و نقره ممکن بود نوسان کند، اما در مقطعی که ارزش اسمی سکه کم‌تر از ارزش فلزش می‌شد، دلیلی وجود نداشت که ذوبش نکنند.

۷۵ در مورد دولت‌های حقیقتاً بزرگی مانند امپراتوری روم یا امپراتوری مائوری، بر اثر ضرب سکه با فلزات معمولی تورم در نهایت پدید می‌آمد، اما اثر کامل آن دست‌کم تا پیش از یک قرن محسوس نبود. برای بحث خوبی در خصوص موقعیت روم بنگرید به:

Ingham 2002: 101-104; Kessler and Temin 2008; Harris 2008b.

76 Seaford 2004: 138-139.

۷۷ در این‌جا تا حدی از استدلال مارسل موس در خصوص مفهوم جوهر الهام گرفته‌ام. (Allen 1998)

۷۸ به این ترتیب، چنان که خواهیم دید موضع ارسطو، (*Nicomachean Ethics* 1133a29-31) که می‌گفت سکه چیزی جز قراردادی اجتماعی نیست، در جهان باستان دیدگاه اقلیت باقی ماند. این دیدگاه بعداً و در قرون وسطی تبدیل به نظر غالب شد.

۷۹ در متون بودایی از او با نام پایاسی یاد می‌شود و در متون جِین به عنوان پائسی از او نام می‌برند. برای بحث خوبی در خصوصی نخستین مادی‌گرایان هند بنگرید به:

Bronkhorst 2007:143-159.

در خصوص مکتب متأخر مادی‌گرایی که کوتلیه هم گفته‌اند متعلق به آن بوده است، بنگرید به:

Chattopadhyaya 1994.

یاسپرس (Jaspers 1951: 135) وقتی در خصوص هند می‌نوشت به ظهور «همه‌ی انواع گرایش‌های فلسفی در آن‌جا، از جمله شکاکیت و مادی‌گرایی، سوفسطایی‌گری و نیست‌انگاری» اشاره می‌کند؛ که فهرستی مهم است، خصوصاً از آن جهت که اصلاً فهرستی از «همه‌ی گرایش‌های فلسفی» نیست، بلکه فقط فهرست مادی‌گراترین آن‌هاست.

۸۰ ایده‌ی ابتنای اخلاق بر مفهوم بدهی در جمهور افلاطون بدون هیچ بحثی رد می‌شود. چنان که گفتم، در هند فقط سنت هندو از این تلقی بهره می‌گیرد. بوداییان و پیروان جِین و سایر فیلسوفان مخالف اصلاً از این تلقی استفاده نکردند.

۸۱ فیلون اسکندرانی، که در حوالی زمان حیات مسیح می‌نوشت، از اسنیون می‌گوید: «هیچ برده‌ای در میان ایشان نمی‌توان یافت، همگی آزاد هستند، به یکدیگر خدمت می‌کنند و مالکان بردگان را تقبیح می‌نمایند، نه‌فقط به این دلیل که با نقض قانون برابری مرتکب بی‌عدالتی شده‌اند، بلکه چون حکم طبیعت را زیر پا نهاده‌اند.» (Philo of Alexandria, *Quod omnis probus liber sit* 79) «شفادهندگان» فرقه‌ی یهودی دیگری بودند که تمامی انواع مالکیت را نفی می‌کردند، و بردگی را نیز این گونه تلقی می‌کردند که «امری است مطلقاً و کاملاً برخلاف طبیعت، چون طبیعت همه‌ی انسان‌ها را آزاد آفریده است.» (Philo of Alexandria, *De Vita Contemplativa* 79) شباهت این عقاید به اندیشه‌های قوانین رومی جالب‌توجه است. فرقه‌های یهودی به نحوی غیرمعمول به‌خوبی مستند شده‌اند؛ اگر احیاناً فرقه‌های مشابهی، مثلاً در تراکیه [شمال یونان باستان] یا نومیدیا [شمال افریقا] وجود داشته‌اند، از آن‌ها بی‌خبریم.

۸۲ افسـانه‌های متأخر می‌گویند پدر بودا شـاه بوده اسـت و او در قصر بزرگ شـد، اما «پادشـاهی» شاکیا (Sakya) در زمان او در واقع مقامی انتخابی و گردشی بود. (Kosambi 1965: 96)

فصل ده: قرون وسطی

۱ سکه‌هایی که توسط دولت‌های بربرِ جانشین امپراتوری روم ضرب شدند عموماً طلا و نقره‌ی زیادی در خود نداشتند؛ در نتیجه معمولاً فقط درون قلمروِ شاه یا بارونی که آن‌ها را ضرب کرده بود استفاده می‌شدند و برای تجارت بلااستفاده بودند.

۲ دوکس (Dockés 1979: 62-70) بررسـی اجمالی خوبی از این موقعیت کرده اسـت؛ و جالب اسـت بدانیم که فهم کنونی ما از وسعت املاک زیر کشت بردگان در فرانسه عمدتاً مبتنی بر تصویربرداری هوایـی اسـت. در طـول دوران امپراتـوری حتی جماعت‌هـای آزاد نیز بر اثر بدهکاری به نحوی از انحا تبدیل به گروگان بدهی یا وابسته‌ی زمین و سرف (به لاتین coloni) شدند.

۳ همان‌طور که دیدیم، کوسامبی دوران امپراتوری ماگادا را اوج پولی‌سازی اقتصاد هند باستان می‌دانست. شارما (R. S. Sharma 2001: 119-162) می‌گوید ضرب سکه در دوران امپراتوری گوپتا نیز متداول بود، اما بعد از آن به‌سرعت در همه‌جای هند افول کرد. اما حتی اگر در این مطلب حق با او باشد که شمار سکه‌های در گردش تا آن زمان سقوط نکرده بود، باز هم خودش اشاره کرده است (Ibid.: 143) که مجموع جمعیت جلگه‌ی رود گنگ در طول این دوران تقریباً سه برابر شده بود، پس حتی همین شمار ثابت هم نشان از افول پیوسته دارد.

۴ برای بررسی اجمالی در این خصوص بنگرید به:

R. S. Sharma 1965; Kane 1968 III: 411-461; Chatterjee 1971.

شوپن (Schopen 1994) به طور خاص بر این تأکید دارد که فنون اعتباری در طول قرون وسطی پیچیده‌تـر شـد، مثـلاً فنـون حسـابداری‌ای پدیـد آمد تـا بهره‌های مرکـب را بـا بازپرداخت‌های جزئی هماهنگ کنند.

۵ اسـنادی کـه در زمینـه‌ی روابـط دیرهـا مقـررات وضـع کرده‌انـد توجه زیـادی به جزئیـات این موضوع داشـته‌اند: این که چگونه موقعی که پول به وام داده می‌شـود، باید قرارداد امضا شـود، مُهر شـود و در حضور شـاهدان به دیر سـپرده شـود؛ این که چگونه ضمانت یا سـفته‌ای به بهای دو برابر وام باید سپرده شود، چگونه «برادران غیرروحانی» باید برای مدیریت این سرمایه‌گذاری گماشته شوند و از این قبیل. (Schopen 1994)

۶ ایـن دینـار از همـان دینـار عربـی گرفته شـده که خـود از دیناریوس رومی می‌آید. معلوم نیسـت که آیا چنین مبلغی واقعاً در این مرحله با سـکه پرداخت شده بود یا نه؛ مثلاً یکی از دسـت‌نامه‌های آغازین دیرها، که مشـخص می‌کند چه اشـیایی را می‌توان ثروت پایدار به شـمار آورد و از این‌رو تعلق گرفتن سود به آن‌ها ممکن است به «طلا و نقره» اشاره می‌کند: «چه به شکل سکه، چه به شکل کارشده یا خام، در مقادیر زیاد یا کم، خالص یا به شکل آلیاژ، یا به شکل وسایل آشپزخانه، کامل یا ناکامل.» (Mahāsāmghika Vinaya, in Gernet 1956 [1995: 165])

7 Fleet 1888: 260-262.

با ترجمه‌ی شوپن:

Schopen 1994: 532-533.

چندان نیازی به یادآوری نیست که با این تأکید بر ابدیت چه مایه واژگونگی در مذهب بودا راه یافته است؛ مذهبی که براساس بازشناسی زوال‌یابندگی همه‌ی پیوندهای دنیوی بنا شده بود.

۸ وام‌هـای تجـاری در کتیبـه‌ای (Levi 1938: 145; Gernet 1956 [1995: 164]; Barreau 1961: 444-447) یافت‌شده در دیر کارلی در هند غربی مستند شده‌اند، وام دادن به انجمن‌های روستایی در یک معبد جدیدتر تامیل. (Ayyar 1982: 40-68; R. S. Sharma 1965) روشـن نیسـت که برخی از این وام‌ها تجاری بوده‌اند یا بیش‌تر از نوع رسم بودایی متأخر «جیسا» (jisa) بوده‌اند که هنوز در تبت، بوتان و مغولستان اجرا می‌شود و مطابق آن فرد یا جمع، یا گروهی از خانواده‌ها که می‌خواهند به اجرای جشن خاصی اهتمام ورزند یا مثلاً می‌خواهند برنامه‌ی آموزشی‌ای را پیش ببرند می‌توانند پانصد روپیه وام «همیشگی» دریافت کنند و به این ترتیب از آن‌ها انتظار می‌رود که ظرف یک سال هشتصد روپیه فراهم کنند تا آن جشـن سـازمان داده شـود. این دَین به ارث می‌رسـد، گرچه می‌توان وام را به دیگری هم منتقل کرد. (Miller 1961; Murphy 1961)

9 Kalhana, *Rajatarangini* 7.1091-1098; Basham 1948; Riepe 1961: 44n49.

ظاهراً این راهبان از فرقه‌ی ناراست‌کیش آجیکیوا بودند که تا امروز هم دوام آورده‌اند.

۱۰ برای توصیف «عصر کالی» [= عصر تاریکی] بنگرید به:

Naskar 1996; R. S. Sharma 2001: 45-66.

بـه نظـر می‌آیـد ایـن تعبیر توسـط برهمن‌های متأخر برای نامیدن دوره‌ای اسـتفاده شـد که تقریباً از سلطنت اسکندر آغاز می‌شد و تا ابتدای قرون وسطی می‌کشید؛ در دورانی ناامن و ناآرام که سلسله‌های بیگانه بر بیش‌تر پهنه‌ی هند فرمان می‌راندند، سلسله‌مراتب کاستی وسیعاً تغییر یافته و نفی شده بود.

11 Manusmṛti 8.5.257.

نکته‌ی چشم‌گیر این است که دَین به باقی انسان‌ها کلاً در این متن محو شده است.

12 Manusmṛti 8.5.270-272.

اگر شودره به یکی از اعضای طبقات دوبارزاده هم اهانت کند باید زبانش بریده شود. (8.270)

13 R. S. Sharma 1958, 1987; Chauhan 2003.

۱۴ «شودره حتی اگر اربابش او را آزاد کرده باشد از وضعیت بندگی رها نمی‌شود، چون چه کسی می‌تواند این وضعیت را که طبیعی اوست از او بگیرد؟» (Manusmṛti, Yājñavalkya Smṛti 8.5.419) یا حتی می‌گوید: «شودره‌ها را باید به وضع بردگی فروافکند، چه با خریدن‌شان و چه بدون خریدن‌شان، زیرا خدا شودره را برای خدمت به دیگران آفریده است.» (8.5.413)

۱۵ کوتلیه وام‌های تجاری ۶۰ درصد سود و ۱۲۰ درصد سود را برای «اقداماتی که مستلزم سفر در جنگل باشند» مجاز شمرده بود، و دو برابر آن را برای تجارتی که مستلزم حمل کالا با کشتی از دریا باشد. (*Arthasastra* 3.11)

برای کتاب‌های قوانین بعدی که از همین الگو پیروی کرده‌اند، بنگرید به:

Yājñavalkya Smṛti 2.38.

16 Yājñavalkya Smṛti 2.37; Manusmṛti 8.143; Viṣṇusmṛti 5.6.2; Kane 1968 III: 421.

17 R. S. Sharma 1965: 68.

به همین ترتیب، کتاب‌های قوانین اولیه مقرر می‌داشـتند که هر کسـی که بدهی‌اش را نپردازد در زندگی بعـدی همچـون بـرده یا حتی دامی در خانـدان وام‌دهنده زاده خواهد شـد: متن بودایی چینی متأخری هسـت که در این زمینه حتی دقیق‌تر ذکر کرده که فرد به ازای هر هشـت واحد پولی «وِن» که از بدهی‌اش نپردازد، باید یک روز را به عنوان گاو در خانه‌ی وام‌دهنده سر کند، یا برای هر هفت «وِن» یک روز را همچون اسب. (Zhuang Chun in Peng 1994: 244n17)

18 Dumont 1966.

۱۹ پـراکاش (Gyan Prakash 2003: 184) همیـن معنـا را در خصـوص دوران اسـتعماری بیـان می‌کند: وقتی چیزی که زمانی سلسله‌مراتب کاستی بود در دوران استعمار در عوض همچون مسئله‌ی اسارت

بدهی شمرده شد، زیردستان تبدیل به کسانی شدند که حقوق برابر داشتند اما حقوق‌شان موقتاً «تعلیق» شده بود.

۲۰ در واقع منصفانه این است که بگوییم دهقانان بدهکار احتمالاً اختیار منابع بیش‌تری را دارند و توانایی بیش‌تری برای سازمان‌دهی شورش هم داشتند. ما در خصوص شورش‌های مردمی در قرون وسطای هند چیز زیادی نمی‌دانیم؛ هر چند خوب است به این آثار نگاه کنید:

Guha (1999); Palat (1986, 1988: 205-215; Kosambi 1996: 392-393).

اما درهرحال به نظر می‌رسد که مجموع چنین شورش‌هایی در مقایسه با اروپا و مسلماً در مقایسه با چین، که در آن تقریباً بی‌وقفه شورش رخ می‌داد، نسبتاً کم‌تر بوده‌اند.

۲۱ «هیچ‌کس نمی‌داند در تاریخ چین چند قیام رخ داده است. براساس اسناد ثبت‌شده‌ی دولتی، طی سه سال ۶۱۳ تا ۶۱۵ میلادی چندهزار شورش به وقوع پیوسته است، به عبارتی احتمالاً هزار شورش در سال. (Wei Z. AD 656: ch. "Report of the Imperial Historians") به اعتقاد پارسونز در فاصله‌ی سال‌های ۱۶۴۴ ـ ۱۶۲۹ دست‌کم ۲۳۴٫۱۸۵ شورش در چین رخ داده است، یعنی به طور متوسط ۴۳ شورش در روز یا ۱/۸ قیام در ساعت.» (Deng 1999: 220)

۲۲ این را به پیروی از دنگ (Deng 1999) می‌گوییم.

23 Huang 1999: 231.

۲۴ به نظر می‌رسد این وام‌ها نوعی تعمیم منطق سیلوهای دولتی بودند که غذا ذخیره می‌کردند؛ می‌شد بخشی از ذخیره‌ی آن‌ها را در مواقع حساس به فروش رساند تا قیمت‌ها پایین بماند، و بخشی را در زمان قحطی به‌رایگان توزیع کرد؛ و بخشی را هم با بهره‌ی پایین وام داد تا بدیلی برای رباخواران باشد.

25 Huang Op. cit.; Zhuoyun and Dull 1980: 22-24.

برای اصلاحات پیچیده‌ای که وانگ در خصوص پول رایج اجرا کرد بنگرید به:

Peng 1994: 111-114.

۲۶ معمولاً برای نرخ سود سقف ۲۰ درصد می‌گذاشتند و بهره‌ی مرکب را هم ممنوع می‌کردند. مقامات چینی در نهایت عمل به این اصل هندی را هم در پیش گرفتند که می‌گفت نباید اجازه داد سود از اصل وام بیش‌تر شود. (Cartier 1988: 28; Yang 1971: 92-103)

27 Braudel 1979; Wallerstein 1991, 2001.

۲۸ در این مطلب به طور خاص از کار بوی بین وانگ استفاده می‌کنم. (Boy Bin Wong 1997, 2002; Mielants 2007) تصدیق می‌کنم که بیش‌تر پیروان برودل فقط به سلسله‌های متأخر چین مانند سلسله‌ی مینگ به عنوان تجسم کامل این اصل نظر داشته‌اند، اما فکر می‌کنم می‌توان آن را بر سلسله‌های پیشین هم منطبق دانست.

۲۹ به همین ترتیب، مثلاً با وجود این‌که بازارها را فی‌نفسه مفید می‌دانستند، حکومت باز هم به طور نظام‌مند در بازار دخالت می‌کرد تا از نوسان قیمت‌ها جلوگیری کند، وقتی کالاها ارزان می‌شد آن‌ها را احتکار می‌کرد و وقتی قیمت‌ها بالا می‌رفت آن‌ها را آزاد می‌کرد. در تاریخ چین دوره‌هایی هم بوده است که حاکمان با بازرگانان هم‌دلی کرده‌اند، اما حاصل معمولاً واکنش منفی شدید مردمی بوده است. (Deng 1999: 146)

۳۰ برای آشنایی با مجموعه‌متون پُرحجم مقایسه‌ی معیارهای زندگی، بنگرید به:

Pommeranz 1998; Goldstone 2002.

وضع هند هم در بیش‌تر طول تاریخش نسبتاً خوب بود.

31 Zürcher 1958: 282.

32 Gernet 1956 (1999: 241-242).

برای بحثی که در پی می‌آید بنگرید به:

Gernet 1960; Jan 1965; Kieschnick 1997; Benn 1998, 2007.

۳۳ شعر از تسان‌نینگ (۱۰۰۱ ـ ۹۱۹) است که از این‌جا نقل شده:

Jan 1965: 263.

مفسران دیگر برای بیان معنای این کار به تاریخ بودیساتواها و شاهان پرهیزکاری توسل جسته‌اند که بدن خود را هبه می‌کردند، مانند داستان آن شاهی که در زمان قحطی به سوی مرگ خود شتاب کرد تا به کوهی از گوشت تبدیل شود؛ کوهی مملو از هزاران سر، چشم، دندان و زبان که برای ده‌هزار سال هر چه هم که آدمیان و حیوانات از آن می‌خوردند فقط بزرگ‌تر می‌شد. (Benn 2007: 95, 108; Ohnuma 2007)

34 Tu Mu, cited in Gernet 1956 (1995: 245).

۳۵ این حرف ممکن است تعجب‌برانگیز باشد، چون عبارت «بدهی کارمایی» چنان در کاربرد معاصر غربی متداول است که تبدیل به نوعی کلیشه در گرایش‌های معنوی «عصر جدید» شده است. اما به نظر می‌رسد که این اصطلاح برای اروپاییان و امریکاییان امروز به لحاظ شهودی قابل‌فهم‌تر از هر زمانی در هند بوده است. به‌رغم وابستگی متقابل میان بدهی و گناه در سنت هندی، قدیمی‌ترین مکاتب بودایی از به کار بردن این مفهوم پرهیز می‌کردند ـ عمدتاً به این دلیل که مستلزم تصور تداوم نفس است که این بودائیان آن را توهمی بیش نمی‌دانستند. در این میان مکتب سامیتیا، که «شخصیت‌گرایان» خوانده می‌شدند و به نفس باقی اعتقاد داشتند، استثنا بودند، ایشان مفهوم «avipranaśa» را طرح کردند؛ حاکی از آن‌که حاصل اعمال خوب و بد ـ یعنی کارما ـ «همچون ورق کاغذی که بدهی‌ها را رویش نوشته باشند باقی می‌ماند» و عنصری ناخودآگاه در نفس است که از یک زندگی به زندگی دیگر منتقل می‌شود. (Lamotte 1997: 22-24, 86-90; Lusthaus 2002: 209-210) اگر ناگارجونا، فیلسوف مشهور مهایانا، کارما را با «سند تعهد بدهی نابودنشدنی» (Kalupahana 1991: 54-55, 249; Pasadika 1997) مقایسه نکرده بود، این مفهوم هم با مرگ فرقه‌ی پدیدآورنده‌اش از میان رفته بود. مکتب مادیاماکا، که پیروان ناگارجونا بودند، در چین تبدیل به مکتب سانلون یا مکتب «سه رساله» شدند؛ مفهوم بدهی کارمایی را به طور خاص مکتب «سه مرحله» یا «سه سطح» برگرفت که توسط هسین‌هسینگِ راهب (۵۹۴ ـ ۵۴۰) پایه گذارده شد. (Hubbard 2001)

36 *Commentary on the Dharma of the Inexhaustible Storehouse of the Mahayana Universe.*

به ترجمه‌ی:

Hubbard 2001: 265.

با اندکی تصرف براساس:

Gernet 1956 [1995: 246].

37 Hubbord 2001: 266.

۳۸ این نقل‌قول از دائو شی را در کتاب کول (Cole 1988: 117) ببینید. کتاب کول خلاصه‌ای عالی از این متون فراهم کرده است. همچنین بنگرید به:

Ahern 1973; Teiser 1988; Knapp 2004; Oxfeld 2005.

برخی از این متون قرون‌وسطایی بر مادر متمرکز هستند، برخی دیگر کلاً بر والدین. جالب است که مفهوم مشابهی راجع‌به «بدهی شیریِ» غیرقابل‌پرداخت به مادران در ترکیه نیز پدید آمده است. (White 2004: 75-76)

39 *Sutra for the Recompense of Gratitude*, cited in Baskind 2007: 166.

«چهارمیلیارد سال» معادلی است که من برای «کاپلا» گذاشته‌ام که اگر دقیق بگوییم ۴٫۳۲میلیارد سال است. همچنین ضمیر جمع «آن‌ها» را به ضمیر مؤنث راجع‌به مادر تغییر دادم [در ترجمه‌ی فارسی

«مادر» را گذاشته‌ام]. چون زمینه‌ی متن مربوط به مردی است که گوشت تن خود را مخصوصاً برای تقدیم به مادرش می‌بُرد.

۴۰ بوداییان چینی خود بنگاه رهنی را اختراع نکرده بودند، بلکه ظاهراً نخستین کسانی بودند که در مقیاس وسیع آن را تأمین مالی می‌کردند. در خصوص بنگاه‌های رهنی به طور کلی بنگرید به:
Hardaker 1892; Kuznets 1933.

در خصوص بنگاه‌های رهنی چینی به طور خاص بنگرید به:
Gernet 1956 [1995: 170-173]; Yang 1971: 71-73; Whelan 1979.

این مقایسه می‌تواند قابل توجه باشد که نخستین بنگاه رهنی «رسمی» در اروپا نیز در قرن پانزدهم میلادی در ایتالیا از دیرها برآمدند و توسط فرقه‌ی راهبان فرانسیسی با نام «monti di pieta» یعنی «بانک‌هایی که رحم می‌آورند» تأسیس شدند (پِنگ (Peng 1994: 245) نیز به این تشابه توجه داده است).

41 Gernet 1956 [1995: 142-186]; Ch'en 1964: 262-265; Collins 1986: 66-71; Peng 1994: 243-245.

به نظر می‌آید دیرهای تائویی، که آن‌ها هم در این دوران پُرشمار بودند، وام دادن را منع کرده بودند، (Kohn 2002: 76) تا شاید تمایزی میان خود و بوداییان بگذارند.

۴۲ بنگرید به قول مشهور ژرنه که می‌گوید: «عطاکنندگان به خزانه‌های لایزال سهام‌دار بودند، البته نه در زمینه‌ی اقتصادی بلکه در دین سهم داشتند.» (Gernet 1956 [1995: 228]) تا جایی که من می‌دانم، تنها محقق معاصری که کاملاً این مقدمه را قبول دارد، که آن‌چه دیدیم در واقع شکل ابتدایی سرمایه‌داری بود. رندال کالینز است (Randall Collins 1986) او سرمایه‌داری مشابهی را در دیرهای قرون‌وسطایی اروپایی نشان می‌دهد. گرایش تاریخ‌نگاری مقبول‌ترِ چین این است که پدید آمدن نخستین «رویش‌های سرمایه‌داری» را در دورانی متأخر از این دوره ببیند، یعنی در عصری که سلسله‌ی سونگ آمد. سلسله‌ی سونگ پس از پذیرش کامل بازار در سلسله‌های مینگ و چینگ ــ اما رد شدید سرمایه‌داری در این سلسله‌ها ــ آمد و در مقایسه با دیگر سلسله‌ها با تجار کم‌تر خصومت می‌ورزید. مسئله‌ی کلیدی مسئله‌ی سازمان کار است، و در دوران سلسله‌ی تانگ چگونگی این سازمان برای‌مان مبهم مانده است، چون حتی اگر آماری هم داشتیم، که نداریم، فهم این‌که مصداق اصطلاحاتی از قبیل «رعیت»، «برده» و «کارگر مزدبگیر» در این دوره چه بوده دشوار است.

۴۳ در خصوص احیای اراضی و تبدیل‌شان به زمین‌های کشاورزی و بردگان دیرها بنگرید به:
Gernet 1956 [1995: 116-139]; Ch'en 1964: 269-271.

۴۴ «ادعا شده بود که هدف سخاوتی که از مردم می‌خواستند به خرج دهند رسیدگی به فقرا و یتیمان بوده است. اما در واقع مقصودشان چیزی جز زیاده‌خواهی و فریب نبود. این کار تجارتی مشروع نیست.» (Gernet 1956 [1995: 104-105, 211])

45 Gernet 1956 [1995: 22].

46 Adamek 2005; Walsh 2007.

۴۷ شاید به همین دلیل باشد که مفاهیم انتزاعی‌ای چون «حقیقت»، «عدالت» و «آزادی» اغلب در قالب زنان بازنمایی می‌شوند.

۴۸ مارکو پولو در قرن سیزدهم میلادی شاهد چنین کاری در ایالت جنوبی یونان [در چین] بوده است: «اما وقتی با هم هر معامله‌ای می‌کردند، قطعه‌ای چوب گرد یا مربع شکل می‌آوردند و آن را به دو تکه تقسیم می‌کردند؛ و هر یک نیمه‌ای از آن را برمی‌داشت. اما قبل از این‌که آن را دو تکه کنند، دو سه خراش یا هر قدر که می‌خواستند بر آن می‌کشیدند. بعد وقتی یکی از طرف‌های معامله برای بازپرداخت پول یا هر چیزی که بدهکار بود می‌آمد، قطعه‌ی چوبی‌ای را که دست طرف دیگر بود هم می‌گرفت.» (Benedetto 1931: 193)

همچنین بنگرید به:

Yang 1971: 92; Kan 1978; Peng 1994: 320, 330, 508; Trombert 1995: 12-15.

به اعتقاد کان، ظاهراً استفاده از این چوب‌خط‌ها در چین قدیمی‌تر از نوشتن بود؛ و افسانه‌ای می‌گوید که یک نفر، وزیر امپراتور زرد، هم نوشتن و هم معامله با چوب‌خط را اختراع کرد. (Trombert 1995: 13)

49 Graham 1960: 179.

۵۰ در واقع این مشابهت در همان دوران باستان هم موردتوجه بوده است: لائوتسه (*Daodejing* 27) از کسانی صحبت می‌کند که نمی‌توانند «بدون چوب‌خط حساب کنند، یا دری را بدون قفل بسته نگه دارند.» قول مشهوری نیز در این زمینه دارد که می‌گوید: «وقتی مردان حکیم قطعه‌ی چوب‌خط وثیقه را در دست دارند، بدهکاران‌شان را برای بازپرداخت به تنگ نمی‌آورند. مردان فضیلتمند چوب‌خط طلب‌شان را در دست خود نگه می‌دارند؛ مردان بی‌فضیلت دنبال وصول طلب‌شان می‌روند.» (Stanza 79)

۵۱ یا به تعبیر بهتر بگوییم، آن‌ها را در چشم‌برهم‌زدنی از بدهی پولی به بدهی اخلاقی تبدیل کرد، چون تا جایی که بنا بر داستان‌ها می‌دانیم، این پیاله‌فروش نهایتاً پاداش گرفت. (Peng 1994: 100) شاید مهم باشد که کلمه‌ی چینی «فو»، به معنای چوب‌خط، به معنای «فال نیکی که به نشانه‌ی انتصاب آسمانی امیری به او داده شده» نیز می‌تواند باشد. (Mathews 1931: 283) به همین ترتیب، پِنگ به بندی از کتاب راهبردهای دولت‌های متخاصم [= ژان گو چی] اشاره می‌کند در خصوص اربابی که می‌کوشید حمایت مردمی را به دست آورد: «فنگ به‌شتاب به [شهر] بی‌یان رفت، و در آن‌جا از کارکنانش خواست همه‌ی کسانی را که بدهکارند گرد آورند، تا شاید چوب‌خط‌هایش با چوب‌خط‌های آن‌ها بخورد. وقتی چوب‌خط‌ها با هم جور می‌شدند، فنگ دستوری قلابی صادر می‌کرد که بدهی‌شان را ببخشد، و چوب‌خط‌ها را می‌سوزاند. مردم از شادی فریاد می‌زدند.» (Ibid.: 100n9) برای مشابه تبتی این داستان بنگرید به:

Uebach 2008.

۵۲ در انگلستان هم امر مشابهی رخ داد و در آن‌جا نیز قراردادهای اولیه را به تقلید از کاری که با چوب‌خط می‌کردند به دونیم می‌بریدند: اصطلاح «مستخدمان مضرس» از همین ممارست برگرفته شده است، چون این‌ها در واقع کارگران قراردادی بودند؛ اصطلاح indentured [= مضرس یا دندانه‌دندانه‌شده] در واقع از «indentations» می‌آید، یعنی خراش‌ها یا دندانه‌هایی که روی چوب‌خط‌هایی که به عنوان قرارداد به کار می‌بردند می‌انداختند. (Blackstone 1827 I: 218)

53 L. Yang 1971: 52; Peng 1994: 329-331.

پِنگ هوشمندانه اشاره می‌کند: «این روش تطابق دادن دو نیمه‌ی چوب‌خط‌ها برای کنار گذاشتن پول نقد در واقع از روندی سرچشمه گرفته بود که برای قرض دادن پول استفاده می‌شد، جز این‌که آن عمل تطابقی که باید در طول زمان و با آمدن سررسید وام انجام می‌شد تبدیل به عملی در طول مکان شده بود.» (Peng 1994: 330)

۵۴ به مؤسسات صادرکننده‌ی این اوراق «مغازه‌ی سپرده‌گذاری» می‌گفتند؛ ل. یانگ (L. Yang 1971: 78-80) آن‌ها را «بانک‌های اولیه» می‌خواند. پِنگ (Peng 1994: 323-327) اشاره می‌کند که چیزی با همین کارکرد پیش از این هم در دوران سلسله‌ی تانگ، دست‌کم برای بازرگانان و مسافران، آغاز به کار کرده بود، اما در آن دوران حکومت نظارت شدیدی بر بانکدارها گذاشت تا آن‌ها را از سرمایه‌گذاری مجدد این سپرده‌ها منع کند.

۵۵ کار چاپ این اوراق در ایالت سیچوان آغاز شد که سکه‌ی خاص خود را داشت که از جنس آهن بود و نه از برنز، و بنابراین بسیار زمخت بود.

56 Peng 1994: 508, 515, 833.

این‌ها بسیار شبیه پول نشانه‌ای بودند که در قرون وسطی در اروپا رایج بود.

۵۷ مهم‌ترین محقق حامی این دیدگاه فُن گلاهن است، (von Glahn 1994) گرچه پِنگ (Peng 1994) نیز دیدگاهی نزدیک به همین دارد، و به نظر می‌رسد این دیدگاه در میان انواع‌واقسام اقتصاددانان غالب باشد.

58 MacDonald 2003: 65.

۵۹ یکی از تصاویری که برای به یاد آوردن دوران حکومت قانون‌گرایان، یعنی دوران حکومت بسیار منفور «سلسله‌ی اول» چین [سلسله‌ی شیا]، به آن اشاره می‌کردند این بود که در دوران این حکومت دیگ‌های برنجی بزرگی می‌ساختند و در آن‌ها با صدای بلند احکام قانونی را می‌خواندند ـ سپس محکومان را زنده در این دیگ‌ها می‌جوشاندند.

۶۰ در خصوص روند تغییر دین بنگرید به بولیت (Bulliet 1979) و نیز به لاپیدوس (Lapidus 2003: 141-146). بولیت همچنین بر این تأکید دارد (Ibid.: 129) که تأثیر اصلی تغییر دین جمعیت در مقیاس وسیع این بود که توجیه ظاهری حکومت در خصوص این‌که حامی و گسترش‌دهنده‌ی دین است پوچ به نظر آید. حمایت گسترده از خلفا و رهبران سیاسی فقط در دوره‌هایی مانند جنگ‌های صلیبی و بازپس‌گیری اندلس در اسپانیا از نو ظهور می‌کرد، یعنی دوره‌هایی که به نظر می‌آمد خود اسلام در معرض حمله است؛ همان‌طور که به دلایل مشابه امروزه در جهان اسلام شاهد هستیم.

۶۱ «در اکثر اوقات حلقه‌های پایین‌دستی مالیات خود را از طریق رؤسای‌شان می‌پرداختند و خودشان کار مراقبت از خود را بر عهده داشتند. به همین ترتیب حکومت مقداری مالیات می‌گرفت و به‌نوعی امنیت برقرار می‌کرد، و سوای این، به مسائلی می‌پرداخت که دغدغه‌ی خودش بود: جنگ‌های خارجی، حمایت از آموزش و هنر و زندگی تجملاتی خودنمایانه.» (Pearson 1982: 54)

۶۲ این ضرب‌المثل ظاهراً حدیثی نبوی است که غزالی در احیاءالعلوم، کتاب العلم (ص ۲۸۴) نقل کرده است و فهرست بلندی از گفته‌های مشابه را نیز پس از آن آورده: «سعید بن مصیب گفت: "وقتی عالمی دینی را می‌بینی که با امیری دیدار می‌کند، از او اجتناب کن، چرا که او سارق است." اوزعی گفت: "نزد خدا هیچ‌چیز منفورتر از عالم دینی‌ای نیست که به دیدار صاحب‌منصبی می‌رود..."» و از همین قبیل. این رویکرد به‌هیچ‌وجه از میان نرفته است.

63 Lombard 1947; Grierson 1960.

این سیاست پولی را اغلب به عنوان سیاست خردمندانه‌ای در جهت پرهیز از «کاهش ارزش» سکه دانسته‌اند، اما به همین ترتیب می‌توان آن را این‌گونه معنا کرد که نشان خلیفه هیچ‌چیزی به ارزش سکه نمی‌افزود. تجربه‌ی پول کاغذی چینی در بصره [و همچنین در ایران در عهد مغول] در سال ۱۲۹۴ میلادی [= ۶۷۳ قمری] شکست خورد، چون هیچ‌کس حاضر نبود پولی را قبول کند که تنها پشتوانه‌اش دولت بود. (Ashtor 1976: 257)

64 MacDonald 2003: 64.

رفته‌رفته پرداخت چنین مزدهایی از عهده‌ی سلاطین مسلمان خارج شد و آن‌ها عمل به نظام «اقطاع» را در پیش گرفتند که به سربازان درآمد مالیاتی قلمروِ مشخصی را اختصاص می‌دادند.

۶۵ تا دوران خلافت عباسی هیچ‌گاه بردگان به عنوان سرباز به کار گرفته نشده بودند، جز در مواقعی به طور موقت و در شرایطی غیرعادی (مثلاً توسط منچوها در چین یا در باربادوس).

۶۶ به نظر معنادار می‌آید که ۱) تلاش دولت عباسی برای «تفتیش عقاید» سال ۸۳۲ میلادی [= ۲۱۸ هـ ق] به قصد در دست گرفتن مهار علما؛ ۲) بزرگ‌ترین موج جمعیتی گرویدن به اسلام در حکومت خلفا که اوجش در فاصله‌ی سال‌های ۸۵۰ـ۸۲۵ میلادی [= ۲۳۰ـ۲۰۴ هـ ق] بود؛ و ۳) صعود

قطعی بردگان ترک در سپاه عباسی در سال ۸۳۸ میلادی [= ۲۱۷ هـ ق] تقریباً به لحاظ زمانی مقارن بوده‌اند.

67 Elwahed 1931: 111-135.

عبدالواحد می‌گوید: «سلب‌ناپذیر بودن آزادی از اصول بنیادین اسلام است.» (Ibid.: 127) پدران حق ندارند فرزندان‌شان را بفروشند و افراد حق فروختن خود را ندارند ــ یا اگر چنین کنند هیچ محکمه‌ای ادعاهای مالکیت ناشی از چنین معامله‌ای را نمی‌پذیرد. باید متذکر شوم که این رویکرد در نقطه‌ی مقابل رویکرد «حق طبیعی» است که بعداً در اروپا پدید آمد.

۶۸ در این زمینه مناقشه‌ی مشخصی وجود دارد: برخی محققان از جمله محققان مسلمان معاصر با جنبش‌های اقتصادی اسلامی مخالفت کرده‌اند و اصرار دارند «ربا» که به‌صراحت در قرآن حرام شده است [«أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»، بقره، ۲۷۵]، اصالتاً به معنای «بهره» در تمامی معانی آن نیست، بلکه به ممارستی دلالت دارد که در میان اعراب پیش از اسلام متداول بود و تعویق بدهی را با طلب دو برابر اصل پول جریمه می‌کردند، و معتقدند که استنتاج کردن تحریم هر نوع بهره از این حکم تفسیر نادرستی است. (Rahman 1964) من در موقعیتی نیستم که در این بحث نظری بدهم، اما اگر این نظر درست باشد، معنایش می‌تواند این باشد که تحریم رباخواری در واقع در عراق آغاز شد و بخشی از روند ایجاد توده‌ی مسلمان بود که این هم استدلال کلی مرا تأیید می‌کند.

۶۹ بهترین شواهد ثبت‌شده‌ای که در این خصوص داریم از جامعه‌ی بازرگانان مصری است که در خزانه‌ی «جنیزه» در قاهره در قرن دوازدهم میلادی [= هفتم هجری] ضبط شده است و نشان می‌دهد که این بازرگانان منع بهره را حتی در معامله با یکدیگر نیز رعایت می‌کردند. حیطه‌ای که می‌گویند بهره گرفتن در آن روا دانسته شده همان حیطه‌ای است که زور هم مکرراً در آن به کار گرفته می‌شد: یعنی در معامله با شاهان، وزیران، مقامات دولتی که اغلب مقادیر زیادی پول را به‌بهره وام می‌گرفتند ــ خصوصاً اما نه اختصاصاً از صرافان یهودی و مسیحی ــ تا مزد سپاهیان‌شان را بپردازند. دریافت پیشنهاد چنین وام‌هایی به مثابه‌ی رودررو شدن با معامله‌ای خطیر بود، اما خطر امتناع از انجام آن مسلم‌تر بود. (برای مثال‌های مربوط به خلافت عباسی بنگرید به Ray 1997: 68-70 که عمدتاً متکی به Fischel 1937 است)

۷۰ همچنین مجموعه‌ی بزرگی از «حِیَل» شرعی هم وجود داشت که اگر کسی واقعاً مصمم بود سود بگیرد می‌توانست به آن‌ها توسل جوید: برای مثال می‌شد خانه‌ی بدهکار را به قیمت وام خرید، او را مستأجر همان خانه کرد و سپس دوباره به همان مجموع قیمت خانه را به او فروخت؛ می‌شد از بدهکار خواست که کالایی را به اقساط ماهانه بخرد و از همین قبیل. برخی از مکاتب فقهی این اعمال را تحریم کردند؛ برخی صرفاً از صدور حکم حِلیّت برایش طفره رفتند. معمولاً فرض بر این بوده است که این روش‌ها را به طور وسیع به کار می‌گرفته‌اند، چون بسیاری از مورخان اقتصادی فرض می‌کنند که بهره جزء لازم وام است، اما تحقیقات اخیر شواهدی در تأیید معمول بودن انجام این اعمال فراهم نکرده است. (برای دیدگاهی قدیمی‌تر بنگرید به Khan 1929، برای دیدگاهی جدیدتر بنگرید به Ray 1997: 58-59)

71 Mez 1922: 448, quoted in Labib 1969: 89.

به یاد داشته باشیم که بصره، یعنی همان شهری که در بازارش همه از چک استفاده می‌کردند، همچنین همان شهری است که یک قرن بعد تلاش مغولان برای عرضه‌ی پول کاغذی دولتی با مقاومت مواجه شد. ضمناً کلمه‌ی «صک» را ریشه‌ی کلمه‌ی check انگلیسی دانسته‌اند. ریشه‌ی خود «صک» موردمناقشه است: آشتور (Ashtor 1972: 555) می‌گوید این کلمه از بیزانس آمده،

چوسکی (Chosky 1988) می‌گوید از ایران. [در متن اصلی گریبر، چنان که ارجاع داده، از ترجمه‌ی انگلیسی لبیب (Labib 1969: 89) از متن اصلی آلمانی متز استفاده کرده است، اما نقل‌قول انگلیسی که در کتاب آورده بریده‌بریده است و برخی اشارات بندهای بعدی مبهم می‌ماند، به همین دلیل به جای ترجمه‌ی این قسمت از روی کتاب، با رجوع به جلد دوم ترجمه‌ی عربی کتاب آدام متز این نقل را به طور کامل ترجمه کردم و آوردم: آدام متز، الحضارة الاسلامیه فی القرن الرابع الهجری أو عصر النهضة فی الاسلام، نقله الی العربی: محمد عبدالهادی ابوریده، دارالکتاب العربی بیروت، ۱۹۶۷، صص ۳۸۰ ـ ۳۷۹.]

۷۲ گویتاین (Goitein 1966, 1967, 1973) گزارشی مفصل از فعالیت‌های مالی در میان بازرگانان یهودی مصر در قرن دوازدهم میلادی به دست می‌دهد. در میان این بازرگانان تقریباً هر مبادله‌ای تا حدی با ابزارهای اعتباری سروکار داشت. چک‌هایی به کار می‌بردند که حتی به لحاظ ظاهری نیز شباهت قابل‌توجهی به چک‌های امروز داشت، و این چک‌ها رواج عام داشتند؛ گرچه در مبادلات روزمره همیان‌های مُهرشده‌ی حاوی سکه‌های فلزی رواج بیش‌تری داشتند.

۷۳ بااین‌حال ظاهراً دولت‌ها برخی اوقات مزد را با چک می‌پرداختند. (Tag El-din 2007: 69) من در این‌که حکومت‌های اسلامی در همه‌ی این روابط نقش پنهانی داشته‌اند تردید ندارم: برای مثال تلاش‌هایی در جریان بود تا بانک (صرافی) مرکزی دولتی تأسیس شود، و مطمئناً همواره تعهدی اصولی به این‌که حکومت باید تنظیمات و معیارهای تجاری را اعمال کند در میان بود. بااین‌حال به نظر می‌رسد که این تعهد کم‌تر به عمل درمی‌آمد.

74 Udovitch 1970: 71-74.

۷۵ به نقل از شمس‌الدین سرخسی در:

Udovitch 1975: 11.

[از جلد یازدهم المبسوط سرخسی چاپ قاهره، ۱۳۳۱ ـ ۱۳۲۴ قمری، ص ۱۵۲] یودوویچ بحث خوبی در این زمینه ارائه داده است؛ رای نیز:

Ray 1997: 59-60.

۷۶ مطمئناً قولِ مشهور بوردیو موردتوجه محققان آثارش نیز بوده است که بر پایه‌ی مطالعه‌اش در خصوص جامعه‌ی قبایلی الجزیره گفته بود آبروی مرد در چنین جوامعی نوعی «سرمایه‌ی نمادین» است که مشابه ولی مهم‌تر از سرمایه‌ی اقتصادی است، چون این سرمایه‌ی نمادین را می‌توان به پول تبدیل کرد اما برعکسش ممکن نیست. (Bourdieu 1977, 1990) درست است که متن بالا دقیقاً همین را نمی‌گوید اما شگفت‌انگیز است که بوردیو تا چه حد بینش نافذی داشت و چه به‌سادگی راوی عقل سلیم طرف‌های گفت‌وگویش در این جوامع بود.

۷۷ این مطلب را از چودری (K. N. Chaudhuri 1985: 197) گرفته‌ام. در انتشار اسلام هم اخوت صوفیانه پیش‌گام بود و هم فقها؛ بسیاری از بازرگانان هم صوفی بودند و هم فقیه یا یکی از این دو. متون تحقیقی‌ای که در این خصوص نوشته شده‌اند به نحو غیرمعمولی زیادند. برای نمونه بنگرید به:

Chaudhuri 1985, 1990; Risso 1995; Subrahmanyam 1996; Barendtse 2002; Beaujard 2005.

78 Goody 1996: 91.

79 M. Lombard 2003: 177-179.

۸۰ به نقل از ترجمه‌ی بورتن از هزار و یک شب:

Burton 1934 IV: 2013.

۸۱ و به‌علاوه مقامات صراف‌های خود را داشتند، و خودشان هم، چه برای انتقال وجوه مالیاتی و نیز پنهان داشتن درآمدهای نامشروع، استفاده‌ی بسیاری از ابزارهای اعتباری‌ای چون سفته می‌کردند. (Hidgson 1974 I: 301; Udovitch 1975: 8; Ray 1994: 69-71)

۸۲ «از دید پیامبر، این تنظیم طبیعی بازار متناظر با نوعی نظم عالم بود. همان‌طور که روز از پی شب می‌آید قیمت‌ها هم افزایش و کاهش می‌یابند، و قیمت‌گذاری نه‌فقط بی‌عدالتی در حق بازرگانان است، بلکه به هم ریختن نظم طبیعی امور نیز هست.» (Essid 1995: 153)

۸۳ فقط استثناهای اندکی قایل شدند، مثلاً در زمان قحطی، و باز هم بیش‌تر فقیهان اصرار داشتند که بهتر است به جای مداخله در بازار به نیازمندان کمک مستقیم شود. بنگرید به:

Ghazanfar and Islahi 2003; Islahi 2004: 31-32.

در خصوص بحثی که راجع‌به دیدگاه پیامبر در مورد قیمت بوده بنگرید به:

Tuma 1965; Essid 1988, 1995.

۸۴ «هر دو می‌گویند که حیواناتی مثل سگ‌ها با همدیگر استخوان مبادله نمی‌کنند.» (Hosseini 1998: 672, 2003: 37)

۸۵ بنگرید به حسینی:

Hosseini 1998, 2003.

اسمیت می‌گوید که خودش چنین کارگاهی را دیده است، و ممکن است راست هم بگوید، اما مثال هجده مرحله کار برای ساخت سنجاق در اصل در مدخل «Épingle» [= سنجاق] در جلد پنجم دانش‌نامه‌ی فرانسوی که در سال ۱۷۵۵، بیست سال قبل از نوشته‌ی اسمیت، چاپ شده بود آمده است. حسینی همچنین اشاره می‌کند: «کتابخانه‌ی شخصی اسمیت حاوی ترجمه‌های لاتین برخی آثار محققان ایرانی (و عرب) قرون وسطی بود.» (Hosseini 1998: 679) و از این برمی‌آید که شاید او مثال‌ها را از همان متون اصلی برداشته است. برخی از منابع مهم دیگر راجع‌به تقدم نظریه‌های اقتصادی اسلامی بر نظریه‌های متأخر عبارت‌اند از:

Rodison 1978; Islahi 1985; Essid 1988; Hosseini 1995; Ghazanfar 1991, 2000, 2003; Ghazanfar and Islahi 1997, 2003.

هر چه می‌گذرد بیش‌تر معلوم می‌شود که چه بخش بزرگی از اندیشه‌ی روشنگری وام‌دار فلسفه‌ی اسلامی بوده است. برای مثال، سابقه‌ی «می‌اندیشم» دکارت ظاهراً به ابن سینا برمی‌گردد، و نکته‌ی مشهور هیوم که می‌گوید مشاهده‌ی وقوع متوالی وقایع به‌خودی‌خود رابطه‌ی علّی میان آن‌ها را اثبات نمی‌کند قبلاً از سوی غزالی بیان شده بود، و خود من هم متوجه این شدم که تعریف ایمانوئل کانت از روشنگری قبلاً از زبان پرنده‌ی جادویی از قرن چهاردهم میلادی، یعنی شاعر فارسی‌زبان، رومی، بیان شده بود. [نفهمیدم نویسنده به کدام شعر مولوی اشاره می‌کند.]

۸۶ از اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی، به نقل از:

Sun 2008: 409.

[در فارسی از این‌جا نقل شده: خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی، انتشارات خوارزمی، ۲۵۳۶ [۱۳۵۶]، صص ۲۵۰-۲۴۸.]

87 Ghazanfar and Islahi 2003: 58; Ghazanfar 2003: 32-33.

۸۸ از همین روست که در میان توصیه‌های اخلاقی غزالی می‌یابیم که می‌گوید: «پیغامبر (صلّی الله علیه و سلّم) مردی را یاد فرمود که بر نفس خود اسراف کرده بود، حساب وی کرده شد و حسنه‌ای وی را یافته نیامد، وی را گفتند: "هرگز خیری کرده‌ای؟" گفت: "نی، مگر آن‌که مردمان را وام دادمی و غلامان خود را گفتمی که با توانگران مبالغت کنید و تنگ‌دست را مهلت دهید."» و از جمله

توصیه‌هایش برای احسان در معامله به بازرگانان این است: «در معاملت خود قصد جماعتی از درویشان کند که بر ایشان نسیه فروشد، و عزیمتش در حال آن باشد که اگر توانگری ایشان پیدا نیاید مطالبت نکند.» بنگرید به احیاء العلوم غزالی چنان که در کتاب غضنفر و اصلاحی نقل شده:

Ghazanfar and Islahi 1997: 22.

نقل دوم یادآور انجیل لوقا باب ششم، آیه‌ی ۳۵ است. [ترجمه‌ی فارسی این نقل‌قول‌ها از این‌جاست: أبوحامد محمد بن محمد الغزالی الطوسی، احیاء علوم‌الدین، جلد ۲ (ربع عبادات)، مترجم مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱، صص ۱۷۴ و ۱۷۶.]

۸۹ از غزالی نقل‌شده در:

Ghazanfar and Islahi 1997: 36.

[ترجمه‌ی فارسی این نقل‌قول‌ها از این‌جاست: أبوحامد محمد بن محمد الغزالی الطوسی، احیاء علوم‌الدین، جلد ۴ (ربع نجات)، مترجم مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱، صص ۱۵۷ و ۱۵۸.]

90 Ibid.: 32.

[همان، ج ۴، ص ۱۵۹.]

91 Ibid.: 32.

[همان جا.]

۹۲ نقل‌قول غزالی در ادامه‌ی همان بند از جلد ۴ احیاء العلوم است. در خصوص «برید» یا همان پستچی در اسلام قرون وسطی بنگرید به:

Goitein 1964.

موضع غزالی در این‌جا یادآور موضع ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1121b) است و بی‌شک از او هم متأثر است: این‌که چون پول قراردادی اجتماعی است که برای تسهیل مبادلات وضع شده، منحرف کردنش به رباخواری برخلاف مقصود اصلی آن است؛ اما وزن نهایی استدلال غزالی کاملاً با ارسطو متفاوت است و به استدلال توماس آکویناس نزدیک است که می‌گوید پول اساساً ابزار اندازه‌گیری است و رباخواری آن را فاسد می‌کند، و به استدلال هنری ژنت که می‌گوید: «پول واسطه‌ی مبادله است و نه مقصد آن»، و این شباهت هم اصلاً عجیب نیست، چون آکویناس مستقیماً متأثر از غزالی بود. (Ghazanfar 2000)

۹۳ این اصلاً اغراق نیست. حتی «منحنی لافر» مشهور، که دولت ریگان در دهه‌ی ۱۹۸۰ می‌کوشید با توسل به آن استدلال کند که پایین آوردن مالیات باعث افزایش درآمد دولت و هم‌زمان افزایش فعالیت اقتصادی می‌شود، معمولاً «منحنی خلدون ـ لافر» خوانده می‌شود چون اول‌بار ابن خلدون به عنوان اصلی کلی در مقدمه (به سال ۱۳۷۷ میلادی [= ۷۵۶ قمری]) از آن یاد کرده بود.

۹۴ در خصوص ظهور «بورژوازی خاورمیانه‌ای» بنگرید به:

Goitein 1957.

۹۵ «ارزش‌کاهی» پول در عمل به معنای افزایش مالیات بود، چون بعد از کاهش ارزش پول برای پرداخت مالیات تثبیت‌شده براساس شلینگ حال باید سکه‌های بیش‌تری پرداخت می‌کردند. چون دستمزدها براساس پوند، شلینگ و پنس تثبیت شده بود، ارزش‌کاهی پول به معنای بالا بردن دستمزد هم بود و به همین دلیل محبوبیت داشت. در مقابل «ارزش‌افزایی» منجر به کاستن از ارزش واحدهای محاسبه می‌شد. این می‌توانست برای کاستن از بدهی‌های شاه ــ یا متحدانش ــ که براساس همین واحدهای محاسبه تعیین شده بود مفید باشد، اما درعین‌حال درآمد مزدبگیران و همه‌ی کسانی را که درآمد ثابت داشتند کاهش می‌داد و به همین دلیل اغلب مورد اعتراض قرار می‌گرفت.

96 Langholm 1979; Wood 2002: 73-76.

۹۷ در خصوص متون آبای کلیسا راجع‌به رباخواری بنگرید به:
Maloney 1983; Gordon 1989; Moser 2000; Holman 2002: 112-126; Jones 2004: 25-30.

۹۸ نقل‌قول از انجیل متی باب پنجم، آیه‌ی ۴۲.

99 St Basil of Caesarea, *Homilia II in Psalmum* XIV (PG 29, 268-269).

100 Op. cit.

101 Op. cit.

102 Ambrose, *De Officiis* 2.25.89.

103 Ambrose, *De Tobia* 15: 51; Nelson 1949: 3-5; Gordon 1989: 114-118.

۱۰۴ گرچه همگان هم در شمار برادران نمی‌گنجیدند. قابل‌ذکر است که منبع اصلی تأمین بردگان برای امپراتوری روم در آن زمان بربرهای ژرمنی خارج از امپراتوری بودند که با جنگ یا بدهی اسیر می‌شدند.

۱۰۵ بازیل می‌نویسد: «اگر هر کسی بعد از این‌که از ثروت شخصی‌اش هر چه را که نیازهایش را برآورد بردارد و باقی را به کسانی بگذارد که به آن‌ها نیازمندند، دیگر نه ثروتمندی خواهد بود و نه فقیری.» (*Illiud Lucas* 49D) خود بازیل اشراف‌زاده بود، اما همه‌ی املاکش را فروخت و آن‌چه را به دستش آمد میان فقرا تقسیم کرد.

106 Basil, *Homilia II in Psalmum* XIV (PG 29, 277C).

نقل‌قول بازیل از انتهای باب ۱۷ مَثَل ۱۷ کتاب امثال سلیمان است.

۱۰۷ «چون رحمت آزادانه عطا می‌شود، از شمول مفهوم بدهی خارج است... به‌هیچ‌وجه با توسل به مفهوم بدهی نمی‌توان گفت که خداوند چیزی را به کسی مدیون است.» (*Summa* 8.31.3)

۱۰۸ کلاورو (Clavero 1986) این امر را به مثابه‌ی نزاعی اساسی بر سر ماهیت قرارداد می‌بیند و از این‌رو نزاعی در تاریخ اروپا بر سر مبانی قانونی روابط انسانی: رباخواری و با تعمیم آن بهره را محکوم می‌کردند ولی کرایه [= رانت] که مبنای روابط فئودالی بود هیچ‌وقت مورد چون‌وچرا قرار نگرفت.

109 Gordon 1989: 115.

کاسیودوروس (۴۸۵-۵۸۵) می‌نویسد: «تجارت چیست جز آن‌که بخواهی آن‌چه را ارزان خریده‌ای گران بفروشی؟ بنابراین تاجران، که بی‌هیچ ملاحظه‌ای در خصوص عدالت الاهی مال‌التجاره‌ی خود را به قیمتی بیش از آن‌چه می‌ارزد می‌فروشند، مردمانی نفرت‌انگیزند. این‌ها هستند که خداوند از معبد بیرون‌شان کرد و گفت: "خانه‌ی پدرم را کنام دزدان نکنید."» (Langholm 1996: 454)

۱۱۰ در خصوص سنت شرعی یهودیان در خصوص رباخواری بنگرید به:
Stein 1953, 1955; Kirschenbaum 1985.

111 Poliakov 1977: 21.

۱۱۲ نلسون (Nelson 1949) فرض می‌کند که «استثنا» را اغلب به روابط میان مسیحیان و یهودیان اعمال می‌کردند، اما نونان (Noonan 1957: 101-102) تأکید دارد که این استثنا اصلاً فقط برای «مرتدان، بی‌ایمانان و به طور خاص کفار» مصداق داشت و برخی حتی برای همین‌ها هم اعمالش نمی‌کردند.

۱۱۳ وام با ضامن تا ۵۲ درصد، وام بدون ضمانت تا ۱۲۰ درصد. (Homer 1987: 91)

۱۱۴ از سال ۱۲۶۳ به بعد بود که زندانِ بدهکاران، به معنای زندانی که فقط مخصوص بدهکاران باشد، پدید آمد، اما زندانی کردن بدهکاران تاریخ بسیار طولانی‌تری داشت. از این گذشته، به نظر می‌آید که پادشاهانْ یهودیان را به عنوان ابزار تبدیل پول مجازی و اعتباری به سکه به کار می‌گرفتند و نقره‌های خانواده‌ی بدهکار معسر را می‌ستاندند و به ضراب‌خانه‌ی سلطنتی می‌فرستادند. همچنین زمین‌های زیادی را از بدهکاران ناتوان از بازپرداخت گرفته بودند که بیش‌تر این زمین‌ها به دست بارون‌ها یا صومعه‌ها افتاد. (Singer 1964; Bowers 1983; Schofield and Mayhew 2002)

۱۱۵ بنگرید به نوشته‌ی راجر اهل وندوور:

Roger of Wendower, *Flowers of History* 252-253.

راجر اسم قربانی را نمی‌برد. در برخی از روایت‌های متأخر نامش را آبراهام و در برخی دیگر ایزاک ذکر کرده‌اند.

116 Matthew Prior, in Bolles 1837: 13.

۱۱۷ یا حتی، در خصوص همین موضوع، وقتی نیچه تخیل می‌ورزد که خاستگاه اجرای عدالت در قطع عضو بوده است. نیچه در حالی این را به قساوت‌هایی نسبت می‌داد که یهودیان در حق یهودیان می‌کنند که خود در عصری می‌نوشت که «وحشی‌ها»ی واقعی اغلب با شکنجه‌هایی مشابه و قطع عضو تنبیه می‌شدند تا بدهی خود را به مقامات مالیاتی مستعمرات بپردازند، چنان که بعداً معلوم شد رسواترینِ این وقایع در کنگوِ بلژیک در عهد لئوپولد [ـِ دوم (حکومت: ۱۹۰۹ ـ ۱۸۶۵)] رخ داده است.

118 Mundill (2002); Brand (2003).

119 Cohn 1972: 80.

120 Peter Cantor, in Nelson 1949: 10-11.

۱۲۱ برای مثال تجارت‌خانه‌ای از شهر کئور بود که وقتی یهودیان انگلیسی را در سال ۱۲۹۰ تبعید کردند، اموال‌شان را گرفت. با وجود این، خود لمباردها و کئوری‌ها تا مدت‌های مدید مرهون کرم شاهانه بودند و موقعیت‌شان چندان بهتر از یهودیان نبود. شاهان فرانسه گاه اموال یهودیان را مصادره و خودشان را تبعید می‌کردند و گاه همین کار را با لمباردها می‌کردند. (Poliakov 1977: 42)

122 Noonan 1957: 18-19; Le Goff 1990: 23-27.

۱۲۳ «چنان که گفته‌ام، دو نوع کسب ثروت داریم: یک نوع حاصل قسمی از تدبیر منزل است، و دیگری ناشی از خُرده‌فروشی است: اولی لازم و شرافتمندانه است، درحالی‌که دومی که شامل مبادله می‌شود به‌درستی ملامت شده است؛ چون غیرطبیعی است، و وضعیتی است که در آن مردم از یکدیگر سود می‌برند. منفورترین شکل این کار، که قوی‌ترین استدلال را هم علیه آن داریم، رباخواری است که از خود پول سود می‌برند، و نه از هدف طبیعی پول. چون منظور از پول استفاده از آن در مبادله است، و این اصطلاح "بهره" که به معنای زاییدن پول از پول است به این دلیل برای تولیدمثل پول به کار می‌رود که فرزند همانند والد است. به همین دلیل این راه کسب ثروت از همه غیرطبیعی‌تر است.» (Aristotle, *Politics* 1258b) ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی (*The Nicomachean Ethics* 1121b) نیز به همین ترتیب رباخواری را محکوم می‌کند. برای خواندن بهترین تحلیل از نظرات سنت ارسطویی در خصوص رباخواری بنگرید به:

Langholm 1984.

124 Noonan 1957: 105-112; Langholm 1984: 50.

۱۲۵ اصطلاح فنی معادل «زیان در درآمد» است. بنگرید به:

O'Brien 1920: 107-110; Noonan 1957: 114-128; Langholm 1992: 60-61, 1998: 75; Spufford 1989: 260.

۱۲۶ بازرگانان آلمانی همچنین در شهرهای سواحل دریای بالتیک که متعلق ائتلاف هانزا (Hanseatic alliance / Hanseatic League) بود نیز مستقر شدند و موقعیت سیاسی به دست آوردند. در خصوص بانک مدیچی به عنوان یکی از موارد مهم، بنگرید به:

de Roover 1946, 1963; Parks 2005.

۱۲۷ وضعیت ونیز که در این ماجرا پیشرو بود گویاست: در ونیز هیچ صنفی متعلق به بازرگانان وجود نداشت، بلکه فقط اصناف پیشه‌وران بودند، چون اصناف اساساً برای محافظت در برابر حکومت ساخته می‌شدند، و در ونیز بازرگانان همان حکومت بودند:

MacKenny 1987; Mauro 1993: 256-260.

۱۲۸ فیلیپ آن‌ها را به ارتداد و لواط متهم کرد؛ بنگرید به:

Barber 1978.

۱۲۹ نمی‌توان «اثبات» کرد که اوراق مبادلاتی اسلامی منشأ الهام اوراق مشابه اروپایی بوده‌اند، اما با در نظر گرفتن میزان تجارت میان دو سوی مدیترانه انکار این امر غریب به نظر می‌رسد. برودل (Braudel 1995: 816-817) معتقد است که فکر این اوراق قاعدتاً از طریق تجار یهودی به اروپا رسیده است که چنان که می‌دانیم از مدت‌ها پیش در مصر از آن‌ها استفاده می‌کردند.

۱۳۰ برای اوراق مبادلاتی بنگرید به:

de Roover 1967; Boyer-Xambeu, Deleplace, and Gillard 1994; Munro 2003b: 542-546; Denzel 2006.

مجموعه‌ی بی‌شماری از وجوه رایج وجود داشت که هر کدام ممکن بود هر زمان در معرض «ارزش‌کاهی» یا «ارزش‌افزایی» قرار گیرد، یا در غیر این صورت ارزش‌شان دستخوش نوسان شود. اوراق مبادلاتی همچنین به بازرگانان امکان می‌داد که اوراق اعتباری را خریدوفروش کنند و حتی قوانین رباخواری را دور بزنند، به این وسیله که در ازای دریافت یکی از این اوراق، ورق مبادله‌ی دیگری بنویسند که باید چند ماه بعد نقد می‌شد و مبلغش قدری بالاتر بود. به این کار «مبادله‌ی خشک» می‌گفتند. (de Roover 1944) با گذشت زمان، کلیسا به طور فزاینده‌ای به این معاملات مشکوک شد و لازم آمد که تاجران برای فرار از قوانین رباخواری به دور جدیدی از ابتکارات مالی دست بزنند. قابل‌ذکر است که نرخ بهره در این گونه وام‌های تجاری نسبتاً پایین بود، حداکثر دوازده درصد، که تفاوت فاحشی با وام‌های مصرفی داشت. این نشان آن است که خطر چنین مبادلاتی رفته‌رفته کم‌تر می‌شد. برای تاریخ نرخ بهره بنگرید به:

Homer 1987.

131 Lane 1934.

۱۳۲ «از بسیاری جهات مانند سازمان‌دهی کار بردگان، مدیریت مستعمرات، حکومت امپراتوری، مؤسسات تجاری، فناوری دریانوردی و ناوبری، و توپ‌خانه‌ی دریایی، دولت‌شهرهای ایتالیایی طلایه‌داران بی‌واسطه‌ی امپراتوری‌های پرتغال و اسپانیا بودند، که ایتالیایی‌ها در شکل‌دهی به آن‌ها فعالیت بسیار زیادی کردند و سهم بسیار بزرگی هم از سود آن‌ها می‌بردند.» (Brady 1997: 150)

۱۳۳ ظاهراً ونیزیان ابتدا از بردگان یونانی استفاده می‌کردند و برخی اوقات از اعرابی که در جنگ‌های صلیبی اسیر شده بودند، و استفاده از آن‌ها پس از بردگان افریقایی آغاز شد. با این‌همه، این همان الگوی اقتصادی‌ای بود که عاقبت بازرگانان پرتغالی به جزایر آتلانتیک، مانند جزایر قناری، بردند و سرانجام به سواحل کاراییب. بنگرید به:

Verlinden 1970; Phillips 1985: 93-97; Solow 1987; Wartburg 1995.

134 Scammell 1981: 173-175.

135 Spufford 1988: 142.

۱۳۶ در خصوص مفهوم ماجرا بنگرید به:

Auerbach 1946; Nerlich 1977.

۱۳۷ این نکته‌ای است که دابی (Duby 1973) می‌گوید. «میز گرد» [در داستان شاه آرتور] در اصل نوعی مسابقه بوده است، و خصوصاً در دهه‌ی ۱۳۰۰ معمول شد که با تقلید صریح از دربار شاه آرتور چنین مسابقاتی بر پا کنند و شوالیه‌ها با به عهده گرفتن نقش شخصیت‌های داستان شاه آرتور، گالاهاد، گاوین، بُرس و بقیه وارد رقابت با یکدیگر می‌شدند.

۱۳۸ همچنین در همین دوران است که به دلیل تحولات فناورانه، مخصوصاً اختراع کمان زنبورکی و ظهور ارتش‌های حرفه‌ای، شوالیه‌ها روزبه‌روز بیش‌تر نقش‌شان را در نبردها از دست می‌دادند. (Vance 1973)

139 Kelly 1937: 10.

۱۴۰ برای بحث‌های اخیر و در خصوص مقایسه‌ی نقش جنگ و بسیج نیرو در ساخت بازارهای یونان و روم یا اروپای غربی در قرون وسطای میانه بنگرید به:

Schoenberger 2008.

141 Wolf 1954.

۱۴۲ این نکته را اول‌بار ونس (Vance 1986: 48) نوشته است. این شباهت در منظومه‌ی پارسیفال اثر شاعر آلمانی، ولفرام فُن اشنباخ، کاملاً واضح است؛ منظومه‌ای که احتمالاً بیست سال بعد از منظومه‌ی موردبحث در متن تصنیف شده است و در آن شوالیه‌ها «آزادانه در اسپانیا، شمال افریقا، مصر، سوریه تا بغداد و ارمنستان، و هند و سیلان سیر می‌کنند.» (Adolf 1957: 113) و ارجاعش به مناطق اسلامی نیز فراوان است (Adolf 1947, 1957) ــ یعنی به مناطقی که اروپاییان آن زمان فقط از طریق تجارت می‌شناختند. این واقعیت که بازرگانان واقعی در اندک مواردی که در منظومه ظاهر می‌شوند اصلاً شخصیت‌های محبوبی نیستند تأثیر چندانی در صحت این مقایسه ندارد.

۱۴۳ بنگرید به کتاب واگنر:

Wagner, *Die Wibelungen: Weltgeschishte aus der Sage* (1848).

عنوان کتاب را می‌توان ترجمه کرد به تاریخ جهان به روایت حماسه. من شرح استدلال واگنر را از مقاله‌ی جالب، گرچه تا حدودی غریب، دیگری به قلم مارک شل گرفته‌ام با نام «حساب‌وکتاب و جام». ((38-37 :1992) "Accounting for thr Grail") استدلال واگنر به‌واقع بسیار پیچیده‌تر است: این استدلال متمرکز است بر تلاش‌های ناکام فردریک بارباروسا، امپراتور مقدس روم، برای مطیع کردن دولت‌شهرهای ایتالیایی و کنار گذاشتن اصول خودش مبنی‌بر این‌که فقط شاه می‌تواند منشأ ثروت باشد؛ در عوض شاهد ظهور ثروت خصوصی بازرگانی شدیم، که مظهر آن انتزاعی شدن پول بود.

۱۴۴ مارک شل «جام» را حاصل تبدیل مفهوم قدیمی‌تر «شاخ نعمت» یا انبان تهی‌ناشدنی می‌داند، در عصری که «تازه داشت با مفهوم برات‌ها و اوراق اعتباری آشنا می‌شد.» شل به پیوند افسانه‌ی جام با شوالیه‌های معبد اشاره می‌کند و به این نکته که کرتین [دو تروا] ــ که نامش (Chrétien) به معنای «مسیحی» هم هست [Chrétien در زبان فرانسه صورت مذکر «Christian» یعنی مسیحی است]؛ احتمالاً به همین دلیل یهودی‌ای به‌مسیحیت‌گرویده بوده است. ولفرام نیز ادعا می‌کند که داستان اصلی را از منبعی یهودی گرفته است. (Shell 1992: 44-45)

۱۴۵ چین در این دوره اغلب چندپاره و متفرق بود. تقریباً هیچ‌یک از طرح‌های امپراتوری‌سازی در قرون وسطی کار ارتش‌های حرفه‌ای نبود، بلکه کار مردمان کوچ‌نشینی نظیر اعراب، مغول‌ها، تاتارها و ترک‌ها بود.

146 *Nicomachean Ethics* 1133a: 29-31.

۱۴۷ غزالی پول را نه‌فقط با برید [= پیغام‌رسان] بلکه همچنین با «حاکم»ی مقایسه می‌کند که خارج از جامعه مستقر می‌شود تا بر تعاملات ما حکم براند و تنظیم‌شان کند. جالب است اشاره کنیم که توماس آکویناس، که احتمالاً مستقیماً تحت‌تأثیر غزالی بوده است، (Ghazanfar 2000) استدلال ارسطو را می‌پذیرفت که می‌گفت پول قراردادی اجتماعی است که انسان‌ها می‌توانند به‌سادگی تغییرش دهند. برای دوره‌ای در اواخر قرون وسطی این عقیده تبدیل به اندیشه‌ی غالب کاتولیکی شد.

۱۴۸ تا جایی که می‌دانم تنها محققی که به این پیوند اشاره کرده است برنارد فور، محقق مذهب بودایی ژاپنی، است:

Faure 1998: 798, 2000: 225.

۱۴۹ بعدها که مبادلات نقدی مرسوم‌تر شد، اصطلاح سیمبولون به مقدار وجه نقدی اطلاق شد که به عنوان

پیش‌قسط (down payment)، و نـه «بیعانـه» (earnest money)، پرداخـت می‌شـد. در خصوص «سمبل» در یونانی به طور کلی بنگرید به:

Beauchet 1897; Jones 1956: 217; Shell 1978: 32-35.

150 Descat 1995: 986.

151 Aristotle, *On Interepretation* 1.16-17.

به همین ترتیب، ویتاکر می‌گوید که از نظر ارسطو «معنای کلمه براساس قرارداد تثبیت می‌شود، درست همان‌طور که ارزش پیوسته به چوب‌خط یا بلیت منوط به توافق طرفین است.» (Whitaker 2002: 10)

152 *Nicomachean Ethics* 1133a:29-31.

۱۵۳ اما باورشان این بود که این صورت‌بندی‌ها جوهر حقایق رازآمیزی را که این مذاهب آشکار کرده‌اند خلاصه یا «جمع می‌کنند»؛ «سیمبولون» (symbolon) که از فعل «symballein» گرفته شده است به معنای «جمع کردن، گرد هم آوردن یا مقایسه کردن» است.

154 Müri 1931; Meyer 1999.

تنها چیزی که از این «سـمبل‌ها» می‌دانیم از منابع مسیحی می‌آید؛ مسـیحیان نمادهای خود را در قالب نظام اعتقادی‌شان یافتند، و در طی قرون وسطی ارجاع به «سمبل» در وهله‌ی نخست اشاره به همین اعتقادات بود. (Lander 1979)

۱۵۵ دیونوسـیوس آرئوپـاژی [یـا بـه ضبـط منابع اسـلامی، اریوباغـی] به دیونوسـیوس مجعـول (pseudo-Dionysius) هم موسـوم بود، چون دیونوسـیوس آرئوپاژی واقعی آتنی‌ای از قرن اول میلادی بود که پولس قدیس مسیحی‌اش کرد. آثار دیونوسیوس مجعول تلاش‌هایی هستند برای آشتی دادن فلسفه‌ی نوافلاطونـی، و تلقـی‌اش از رونـد رهایـی یافتـن روح از خلق مادی‌اش و اتحـاد مجدد آن با الوهیت، با راست‌کیشی مسیحی. متأسفانه مربوط‌ترین اثرش به بحث ما یعنی الاهیات نمادین از دست رفته است، ولی در همه‌ی آثار باقی‌مانده‌اش نیز تا حدودی به این موضوع پرداخته است.

156 Barasch 1993: 161.

157 Pseudo-Dionysius, *On the Celestial Hierarchy* 141A-C.

در خصوص کلیت نظریه‌ی نمادهای دیونوسیوس و تأثیر آن بر دیگران بنگرید به:

Barasc 1993: 158-180.

و نیز به:

Goux 1990: 67; Gadamer 2004: 63-64.

۱۵۸ او آن‌ها را «هدایایی که به نحوی نمادین به ما عطا شده‌اند» می‌خواند، مانند نان و شرابی که مسیحیان به‌شراکت در عشای ربانی تناول می‌کنند:

On the Celestial Hierarchy 124A.

۱۵۹ از لغت‌نامه‌ی چینی به انگلیسی متیوز:

Mathews 1934: 283.

مقایسه کنید با تعریف «symbolon»:

الف. چوب‌خط، یعنی هر یک از دو نیمه‌ی اشیای ساخته‌شده از استخوان یا چیزهای دیگر که دو دوست در مهمانی یا هر دو طرف قراردادی میان خود می‌شکنند و هر طرف یک نیمه‌اش را برمی‌دارد تا شاهدی بر هویت چیزی که طرف دیگر ارائه می‌کند داشته باشد.

ب. ابزارهای دیگری که کاربرد مشابه داشته باشند، مثلاً مُهری که بر موم می‌زنند؛

۱. هر علامتی که دال بر هویت باشد؛

۲. تضمین؛

۳. نشانه، خصوصاً نشانه‌ی دال بر حسن‌نیت.

برگرفته از:

Liddell and Scott 1940: 1676-1677.

بدون مثال‌هایی که در این لغت‌نامه آمده و با حذف لغات یونانی معادل «استخوان» و «دوست مهمان».

160 Rotours 1952: 6.

در خصوص «فو» (یا «چی» که نام دیگری برای چوب‌خط بدهی است که ممکن بود کاربردهای عام‌تری به عنوان «نشان» داشته باشد) بنگرید به:

Rotours 1952; Kaltenmark 1960; Kan 1978; Faure 2000: 221-229; Falkenhausen 2005.

۱۶۱ در این‌جا تنش جالب‌توجهی در کار است: اراده‌ی آسمان همچنین به معنایی خاص اراده‌ی مردم هم هست، و متفکران چینی بر سر این‌که تأکید را بر کدام بگذارند اختلاف داشتند. برای مثال شونزی فکر می‌کرد که اقتدار شاه مبتنی بر اعتماد مردم است. او همچنین می‌گفت که گرچه اعتماد میان مردم با قراردادهایی برقرار می‌شود که ضمانت‌شان چوب‌خط‌های مطابق هستند، وقتی شاهی عادل حکم براند، اعتماد عمومی چنان خواهد بود که استفاده از چنین ابزارهایی غیرضروری می‌شود. (Roetz 1993:73-74)

162 Kohn 2000: 330.

رسم مشابهی نیز در ژاپن برقرار بود: Faure 2000: 227.

۱۶۳ در دانش‌نامه‌ی مذهب تائو این نمودارها به این نحو توصیف شده‌اند: «نمودارهایی که معتقد بودند شکلی از مکتوبات آسمانی است که قدرت خود را از تطابق‌شان با نظیر آسمانی‌شان می‌گیرند و نزد خدایانی که این نیمه‌ها را عطا کرده‌اند نگه‌داری می‌شوند.» (Bokenkamp 2008: 38) در خصوص فو در مذهب تائو بنگرید به:

Kaltenmark 1960; Seidel 1983; Strickmann 2002: 190-191; Verellen 2006.

در خصوص متناظر بودایی این معنا بنگرید به:

Faure 1998; Robson 2008.

164 Sasso 1978.

خاستگاه نماد یین و یانگ مبهم مانده و مورداختلاف است، اما چین‌شناسانی که طرف مشورت من بوده‌اند این برداشت را در خصوص رابطه‌ی میان نماد یین و یانگ و نماد رودخانه برداشت مطلوبی می‌دانند. در زبان چینی معاصر لغت معادل «سمبل» «فوهائو» (fúhào) است که مستقیماً از همان «فو» می‌آید.

۱۶۵ از آن‌جا که من بر بحث «چرا جهان اسلام سرمایه‌داری مدرن را پدید نیاورد؟» متمرکز شده‌ام، به نظرم می‌رسد که هم استدلال یودویچ (Udovitch 1975: 19-21) که می‌گوید جهان اسلام هیچ‌گاه سازوکارهای اعتبار غیرشخصی‌ای را پدید نیاورد، و هم ایراد نیکولاس دیلن رای (Ray 1997: 39-40) که می‌گوید منع گرفتن بهره و بیمه مهم‌تر بود از نظر من اهمیت دارند. همچنین نظر رای مبنی‌بر این‌که تفاوت‌های قوانین ارث هم ممکن است نقشی در این زمینه داشته باشند درخور تحقیق است.

166 Maitland 1908: 54.

167 Davis 1904.

۱۶۸ به تعبیر افلاطونی، درست همان‌طور که هر پرنده‌ی جسمانی‌ای که ممکن است روی شاخه‌ی درخت میوه‌ی همسایه ببینیم صرفاً نمونه‌ای است از مثال کلی «پرنده» (که غیرمادی، انتزاعی و فرشته‌سان است)، به همین ترتیب افراد میرای جسمانی گوناگونی که گرد هم می‌آیند تا شرکتی را شکل دهند تبدیل به موجودیتی انتزاعی می‌شوند که مثالی فرشته‌سان است. کانتوروویتز می‌گوید چند ابداع فکری پیش آمد که ساختن مفهوم شرکت را ممکن کرد: مشخصاً مفهوم دهر (aeon) یا دوران (aevum) که مأوای فرشتگان به شمار می‌رفت، و مفهومش زمان ابدی است، یعنی زمانی که برای همیشه دوام

می‌آورد، در مقابل ابدیتِ آگوستینی که به‌تمامی خارج از زمان است، و تحول دیگر نیز احیای آثار دیونوسیوس آرئوپاژی بود. (Kantorowicz 1957: 280-281)

169 Kantorowicz 1957: 282-283.

۱۷۰ برای مثال فقه اسلامی نه‌فقط مفهوم اشخاص غیرحقیقی را پدید نیاورد، بلکه تا همین اواخر سرسختانه در برابر پذیرش شرکت‌ها مقاومت می‌کرد. (Kuran 2005)

۱۷۱ عمدتاً رندال کالینز (Randall Collins 1986: 52-58) این مقایسه را انجام داده است که همچنین رهبانان مسیحی را با بوداییان چین مقایسه کرده؛ بنگرید به:

Coleman 1988.

172 Nerlich 1987: 121-124.

فصل یازده: عصر امپراتوری‌های سرمایه‌دار بزرگ

۱ در خصوص دستمزدهای این دوره در انگلستان بنگرید به:

Dyer 1989.

راجع‌به جشن‌های انگلیسی متن‌های فراوانی وجود دارد، اما متن خوب معاصر از آنِ همفری (Humphrey 2001) است. سیلویا فدریچی (Silvia Federici 2004) ترکیب قابل‌توجهی از این گزارش‌ها به دست می‌دهد.

۲ به عنوان نمونه‌هایی از بحث‌های معاصر در خصوص «انقلاب قیمت‌ها» بنگرید به:

Hamilton 1934; Cipolla 1967; Flynn 1982; Goldstone 1984, 1991; Fisher 1989; Munro 2003a, 2007.

دو طرف اصلی بحث از یک سو قایلان به اصالت پول‌اند که می‌گویند افزایش مقدار پول در نهایت عامل اصلی تورم است، و از سوی دیگر کسانی که بر نقش افزایش سریع جمعیت تکیه می‌کنند؛ هر چند باید گفت استدلال‌های دقیق در این خصوص پیچیدگی قابل‌توجهی دارند.

۳ مورخان این وضع را به «قحطی شمش» تعبیر می‌کنند؛ وضعی که در آن معادن طلا و نقره خشکیده بودند و آن طلا و نقره‌ای را هم که برای خرید تجملات شرقی از اروپا خارج نشده بود هر روز بیش‌تر پنهان می‌کردند، و این امور انواع گرفتاری‌ها را برای تجارت ایجاد کرده بود. در دهه‌ی ۱۴۶۰، کمبود مسکوکات در شهرهایی چون بندر لیسبون چنان حاد شده بود که برخی اوقات کشتی‌هایی مملو از کالا مجبور می‌شدند به مبدأ برگردند، چون قادر به فروش مال‌التجاره‌ی خود نبودند. (Spufford 1988: 339-362)

4 Brook 1998.

لازم نیست بگویم که روایت را بسیار ساده‌سازی کرده‌ام: مشکل دیگر رشد زمین‌داری بزرگ بود، و زمین‌داران کوچک فراوانی که به این زمین‌داران بزرگ بدهکار می‌شدند و توان بازپرداخت نداشتند. درحالی‌که اعضای خانواده‌ی سلطنتی و دیگر خاندان‌های طرف توجه می‌توانستند از دولت معافیت مالیاتی بگیرند، فشار مالیات بر گرده‌ی زمین‌داران خُرد چنان سنگین بود که بسیاری از ایشان مجبور به فروش زمین‌های‌شان به خاندان‌های قدرتمند می‌شدند و در عوض همان زمین‌ها را، که حال دیگر مشمول مالیات نبود، اجاره می‌کردند.

۵ مورخان چینی ۷۷ مورد گوناگون از «قیام معدن‌کاران» را طی دو دهه‌ی ۱۴۳۰ و ۱۴۴۰ برشمرده‌اند:

Harrison 1965: 103-104; Tong 1992: 60-64; Gernet 1982: 414.

در فاصله‌ی سال‌های ۱۴۴۵ و ۱۴۴۹ این قیام‌ها تبدیل به خطری جدی شدند، چون معدن‌کاران

نقره به زیر لوای رهبری شورشی به نام یه «زونگلیو» توانستند با کشاورزان مستأجر و فقرای شهری در شهرهای پُرجمعیت فوجیان و شاچیان متحد شوند و قیامی را شعله‌ور کنند که به شماری از ایالت‌های گوناگون سرایت کرد، شهرهایی را تسخیر کرد و بسیاری از نجبای زمین‌دار را راند.

۶ فُن گلان (von Glahn 1996: 70-82) این روند را مستند کرده است. ژرنه (Gernet 1982: 415-416) این را مستند کرده که چگونه در فاصله‌ی سال‌های ۱۴۵۰ تا ۱۵۰۰ بیش‌تر مالیات‌ها قابل‌پرداخت با نقره شدند. این روند با قاعده‌ی «تک‌ضربه‌ی تازیانه» به اوج رسید؛ اصلاحات مالیاتی‌ای که در فاصله‌ی سال‌های ۱۵۳۰ تا ۱۵۸۱ به اجرا درآمدند:

Huang 1974; see Arrighi, Hui, Hung and Seldon 2003: 272-273.

[بنا بر این قانون یا به قول نویسنده قاعده، که مبنای اصلاحات مالیاتی مورداشاره است، پرداخت مالیات فقط با پول نقره ممکن بود، تعیین مالیات هر منطقه با جمعیت آن متناسب بود و هم‌زمان با ساده کردن شیوه‌ی محاسبه‌ی مالیات، پایه‌ی مالیاتی هم افزایش یافته بود.]

۷ از میان نویسندگان متعددی که این را گفته‌اند بنگرید به:

Wong 1997; Pomeranz 2000; Arrighi 2007.

8 Pomeranz 2000: 273.

۹ ارزش نقره در چین (که بر پایه‌ی طلا محاسبه می‌شد) طی قرن شانزدهم ثابت ماند، و حدوداً دو برابر قیمت آن در لیسبون و آنتورپ بود:

Flynn and Giráldez 1995, 2002.

10 von Glahn 1996b: 440; Atwell 1998.

11 Chalis 1978: 157.

۱۲ چین هم «عصر اکتشاف» خودش را در اوایل قرن پانزدهم داشته است، اما در پی اکتشافاتش دست به فتح و به بردگی کشیدن نزد.

۱۳ ممکن است که این محققان بر خطا باشند. در کل حتی در مناطقی که نسل‌کُشی مستقیم هم رخ نداد، ۹۰ درصد کاهش یافت. اما در بسیاری از مناطق بعد از حدود یک نسل جمعیت ترمیم یافت؛ در جزیره‌ی هیسپانیولا و بسیاری از بخش‌های مکزیک و پرو، نرخ مرگ در اطراف معادن در نهایت حدود ۱۰۰ درصد بود.

14 Todorov 1984: 137-138.

در اصل از:

Icazbalceta 2008: 23-26.

۱۵ مورخی گفته است: «در انتهای قرن شانزدهم شمش، عمدتاً شمشِ نقره، بالغ بر حدود ۹۵ درصد کل صادراتی بود که از امریکای تحت تصرف اسپانیا به اروپا می‌رفت. حدود همین درصد از جمعیت بومی این مناطق نیز در روند کسب این ثروت نابود شدند.» (Stannard 1993: 221)

16 Bernal Díaz 1963: 43.

۱۷ به نقل از برنال دیاز. (Bernal Díaz 1963) نقل‌قول‌ها ترکیبی هستند از ترجمه‌ی لاکهارت (Lockhart 1844 II: 120) و ترجمه‌ی کوهن. (Cohen 1963: 412) گرچه به نظر می‌رسد ترجمه‌های این دو از نسخه‌های متفاوتی صورت گرفته باشد.

18 Bernal Díaz. Op. cit.

19 Cortés 1868: 141.

۲۰ اکثر فاتحان اسپانیایی ماجرای مشابهی داشتند. بالبوآ برای فرار از طلبکارانش به امریکا آمد؛ پیزارو چنان قرض سنگینی برای تأمین هزینه‌های اردوکشی به پرو گرفت که، بعد از شکست‌های اولیه، تنها چیزی که مانع برگشتنش به پاناما شد ترس از این بود که طلبکاران به زندان بیندازندش؛ فرانسیسکو دِ

مونته‌خو مجبور شد همه‌ی اموالش را در مکزیک به گرو بگذارد، تا بتواند هشت‌هزار پزو وام بگیرد تا صرف هزینه‌ی لشکرکشی به هندوراس کند؛ پدرو دِ آلوارادو نیز به‌شدت بدهکار شد، و نهایتاً همه‌ی دارایی‌اش را بر سر فتح جزایر اسپایس و چین گذاشت؛ به محض مرگش، طلبکاران کوشیدند اموال بازمانده از او را ضبط کنند.

21 Pagden 1986.

22 Gibson 1964: 253.

همه‌ی این حکایت‌های آزاردهنده یادآور سیاست‌های جهانی امروزی هستند که در آن مثلاً سازمان ملل به کشورهای فقیر اصرار می‌ورزد که آموزش رایگان برای همگان فراهم کنند، و سپس صندوق بین‌المللی پول (که به لحاظ قانونی در واقع بخشی از سازمان ملل است) اصرار می‌ورزد که همان کشورها درست کار برعکس را بکنند، یعنی در مقام عمل به بخشی از «اصلاحات اقتصادی» گسترده‌تر برای بازپرداخت بدهی‌های کشورشان مدارس را پولی کنند.

۲۳ این را به پیروی از ویلیام پیتس (William Pietz 1985: 8) می‌گویم که راجع‌به شرح‌حال بازرگانان ماجراجوی اولیه در غرب افریقا مطالعه کرده است؛ گرچه تودورف (Todorov 1984: 129-131) نیز نظر بسیار مشابهی راجع‌به فاتحان اسپانیایی دارد.

۲۴ برخی از آن‌ها، مثلاً یکی از شعبه‌های بانک فوگر، ورشکست شدند، ولی شگفت این‌که این امر نادر بود.

25 Martin Luther, *von Kaufshandlung und Wucher* 1524.

نقل‌شده در:

Nelson 1949: 50.

۲۶ در دوران لوتر مشکل اصلی «خرید با بهره» بود، در عمل اجاره بستن به ملکی که به اقساط می‌فروختند، که اصولاً نوعی پوشش برای وام بهره‌دار بود.

27 Baker 1974: 53-54.

گفته‌ی پولس از رساله به رومیان، ۱۳:۷ است.

۲۸ کالوین می‌گفت این حقیقت که سِفر تثنیه رباخواری را در شرایطی مجاز می‌دارد نشان می‌دهد که منع آن نه «قانونی روحانی» بلکه قانونی سیاسی بوده است که برای شرایط خاصی در اسراییل باستان وضع شده و بنابراین ممکن است به شرایط دیگر مربوط نباشد.

۲۹ و در واقع این همان معنای capital [= سرمایه] در زبان انگلیسی است. ریشه‌ی این اصطلاح به واژه‌ی لاتین «capitale» برمی‌گردد که یعنی «پس‌انداز، موجودی مال‌التجاره، مبلغ پول یا پولی که سود بدهد.» (Braudel 1992: 232) ظاهراً در انگلیسی میانه‌ی قرن شانزدهم این اصطلاح در اصل از فنون حسابداری ایتالیایی گرفته شده بود، (Cannan 1921; Richard 1926) و به معنای چیزی بود که وقتی اموال، اعتبارات و بدهی‌ها را تسویه می‌کردند باقی می‌ماند؛ با وجود این، تا قرن نوزدهم، منابع انگلیسی عموماً ترجیح می‌دادند به جای این اصطلاح از واژه‌ی «stock» [= «موجودی»] استفاده کنند؛ شاید این به دلیل ربط بسیار نزدیک «capital» با رباخواری بود.

۳۰ ملت‌هایی که به‌هرحال در میان خود رباخواری داشتند:

Nelson 1949: 76.

۳۱ بن نلسون در کتاب مهم درباره‌ی مفهوم ربا: از اخوت قبیله‌ای تا دگربودگی کلی بر این نکته تأکید می‌ورزد.

32 Midelfort 1996: 39.

33 Zmora 2006: 6-8.

تأمین مالی دولت در این دوران عمدتاً به معنای گرفتن وام‌های بهره‌دار از اشرافیت پایین بود، همان قشری که مقامات محلی هم از آن‌ها بودند.

۳۴ در خصوص زمین‌های کلیسا بنگرید به:

Dixon 2002: 91.

راجع‌به وام قمار کازیمیر بنگرید به:

Janssen 1910 IV: 147.

در سال ۱۵۲۸ مجموع بدهی‌های او به نیم‌میلیون گیلدر رسید، و در سال ۱۵۴۱ به سه‌چهارم میلیون. (Zmora 2006: 13n55)

۳۵ بعداً کازیمیر متهم شد که با کنت ویلهلم فُن هنه‌بورگ توطئه چیده است؛ کنتی که با شورشیان هم‌دست شده بود تا دوک عرفی مناطقی شود که بعد از آن به اسقف ورتسبورگ واگذار شد.

36 "Report of the Margrave's Commander, Michel Gross from Trockau", Scott and Scribner 1991: 301.

محاسبه بر این مبنا صورت گرفته که برای هر اعدام یک فلورین در نظر گرفته شده و برای هر قطع عضو نیم‌فلورین. نمی‌دانیم که کازیمیر این بدهی را هیچ‌وقت پرداخت یا نه. [واحد پول فلورین (florine) همان گولدن (gulden) آلمانی و هلندی است که انگلیسی‌ها به آن گیلدر (guilder) می‌گویند.]

۳۷ برای مطالعه‌ی شرح‌هایی از این شورش و سرکوب بنگرید به:

Seebohm 1877: 141-145; Janssen 1910 IV: 323-326; Blickle 1977; Endres 1979; Vice 1988; Robisheaux 1989: 48-67; Sea 2007.

نوشته‌اند که کازیمیر به وضع جریمه‌ی نقدی رضایت داد و در نهایت مجموعاً ۱۰۴هزار گولدن به‌تاوان از رعایایش طلب کرد.

۳۸ لاینبا در مقاله‌ای که در خصوص ریشه‌های اجتماعی مگنا کارتا نوشته است (Linebaugh 2008) تحلیل زیبایی از این پدیدار به دست می‌دهد.

۳۹ این نکته بسی گویاست که به‌رغم انتقام بی‌امانی که از عوام گرفتند، هیچ‌یک از شهریاران یا نجبای آلمانی، حتی کسانی که آشکارا با شورشیان هم‌دستی کرده بودند، به‌هیچ‌وجه مسئول شناخته نشد.

40 Muldrew 1993a; 1993b, 1996; 1998, 2001; MacIntosh 1988; Zell 1996; Waswo 2004; Ingram 2006; Valenze 2006; Kitch 2007.

من با اکثر نتیجه‌گیری‌های مولدرو قویاً موافقم، فقط راجع‌به بعضی از آن‌ها قیدهایی دارم: مثلاً به نظرم اصلاً ضرورتی نداشت که مولدرو استدلال فردگرایی تملک‌طلب مک‌فرسن (MacPherson 1962) را رد کند، چون شک دارم که مک‌فرسن درکی از تغییراتی داشت که در سطحی ساختاری‌تر در حال وقوع بودند و گفتارهای مصرح به آن‌ها دسترسی نداشتند. (Graeber 1997)

۴۱ مولدرو (Muldrew 2001: 92) تخمین می‌زند که در حوالی سال ۱۶۰۰ هشت‌هزار بازرگان لندنی احتمالاً مالک حدود یک‌سوم کل نقدینه‌ی انگلستان بودند.

42 Williamson 1889; Whiting 1971; Mathias 1979b; Valenze 2006: 34-40.

۴۳ طلا و نقره سهم بسیار اندکی از ثروت خانوار را تشکیل می‌داد: دفاتر این دوره نشان می‌دهند که به ازای هر یک سکه پانزده شلینگ اعتبار در جریان بوده است. (Muldrew 1998)

۴۴ این اصل حق داشتن اسباب معاش یکی از ارکان آن چیزی است که ادوارد پالمر تامپسن (E. P. Thompson 1971) آن را «اقتصاد اخلاقی توده» در انگلستان قرن هجدهم می‌نامید؛ مفهومی که به عقیده‌ی مولدرو (Muldrew 1993a) در خصوص کل این نظام‌های اعتباری مصداق دارد.

45 Stout 1742: 74-75.

بخش‌هایی از همین قطعه را مولدرو هم نقل کرده است:

Muldrew 1993a: 178, 1998: 152.

۴۶ برای این‌که دقیق باشیم باید بگوییم که چیزی که در نظر گرفته می‌شد یا ایمان بود (در مورد پیروان مذهب کالون) یا حسن‌خلق و خوش‌برخورد بودن اجتماعی (در کسانی که براساس پیروی از مذاهب مسیحی قدیمی‌تر با کاونی‌ها معارض بودند)؛ در سال‌های پیش از جنگ‌های داخلی در انگلستان، بسیاری از حکومت‌های قصبات میان «مردان باایمان» و «مردان صادق درست‌کار» تقسیم شده بود. (Hunt 1983: 146)

47 Shepherd 2000; Walker 1996.

برای نظر من در خصوص «دوره‌ی خدمتکاری» و کار مزدی باز هم بنگرید به:

Graeber 1997.

48 Hill 1972: 39-56; Wrightson and Levine 1979; Beier 1985.

49 Muldrew 2001: 84.

۵۰ برای اظهارنظری کلاسیک در خصوص پیوند میان بازارها، جشنواره‌ها و اخلاقیات عصر تودور انگلستان بنگرید به:

Agnew 1986.

۵۱ بنگرید به:

Johnson 2004: 56-58.

در خصوص دو تلقی از عدالت بنگرید به:

Wrightson 1980.

رساله‌ی ژان بودن را بسیاری خواندند. تلقی آن مبتنی بر دیدگاه توماس آکویناس است که عشق و دوستی را بر نظم قانونی مقدم می‌شمرد، و این دیدگاه نیز به نوبه‌ی خود به کتاب اخلاق نیکوماخوسی ارسطو برمی‌گردد که از طریق منابع عربی به اروپا رسید. نمی‌دانیم که آیا بودن تأثیر مستقیمی هم از منابع اسلامی پذیرفته بود یا نه، اما با توجه به میزان دادوستد عمومی با این منابع احتمالش هست. (Ghazanfar 2003)

52 Gerard de Malynes, *Maintenance of Free Trade* (1622).

نقل‌شده در:

Muldrew 1998: 98.

و نیز:

Muldrew 2001: 83.

۵۳ حکایت‌های چاسر مملو از این نمونه‌ها هستند: حکایت زنی اهل بث هم نکات مهمی در خصوص بدهی نکاحی در بر دارد. (Cotter 1969) در حقیقت در دوران میان سال‌های ۱۴۰۰ تا ۱۶۰۰ بود که همه‌چیز در قالب بدهی ریخته شد، و این احتمالاً واکنشی بود به هیجانات اولیه‌ی فردگرایی، و تلاش‌هایی که برای آشتی دادن آن با الگوهای اخلاقی قدیمی صورت می‌گرفت. از این‌روست که گوت، (Guth 2008) که مورخ حقوقی است، این قرون را «قرون بدهی» می‌نامد که پس از ۱۶۰۰ به «قرون قرارداد» جای سپردند.

54 Davenant 1771: 152.

۵۵ مارشال سالینز (Marshal Sahlins 1996, 2008) چندی است که بر ریشه‌های الاهیاتی اندیشه‌های هابز تأکید می‌کند. بیش‌تر تحلیلی که می‌آید متأثر از اوست.

۵۶ خود هابز از مفهوم «self-interest» [= سود شخصی] استفاده نمی‌کند، اما از سود «خاص» (particular)، «خصوصی» (private) و «مشترک» (common) صحبت می‌کند.

57 Helvétius, *De L'Esprit* 53.

به نقل از:

Hirschman 1986: 45.

کاوش در تضاد میان «نفع» (profit) در دیدگاه شانگ و «سود» (interest) در دیدگاه هلوسیوس می‌تواند خود تاریخی گویا باشد. این دو مفهوم یکی نیستند.

۵۸ واژه‌ی «interest» [= سود] (برگرفته از «interesse») که حسن‌تعبیری برای رباخواری بود در قرن چهاردهم رواج یافت، اما در معنایی که امروز برای ما آشناتر است از قرن شانزدهم متداول شد. هابز از «سود شخصی» استفاده نمی‌کند، گرچه همان‌طور که گفتیم از سودهای «خصوصی» و «مشترک» استفاده می‌کند؛ اما در زمان هابز هم دیگر استفاده از اصطلاح سود شخصی رایج شده بود و این اصطلاح در اثری که فرانچسکو گویچاردینی، دوست ماکیاولی، در سال ۱۵۱۲ منتشر کرد هم وجود دارد. این اصطلاح در قرن هجدهم بود که رواج عام یافت:

Hirschman 1977, 1992, chapter 2, "on the concept of interest"; Dumont 1981; Myers 1983; Heilbron 1998.

۵۹ سی (Sée 1928: 187) اشاره می‌کند که تا حدود سال ۱۸۰۰ در زبان فرانسوی واژه‌ای که معادل «capital» [= سرمایه] به کار می‌رفت «interesse» بود؛ در این دوران در انگلیسی ترجیح می‌دادند از اصطلاح «stock» برای این معنا استفاده کنند. جالب‌توجه است اشاره کنیم که مشخصاً آدام اسمیت در قطعه‌ی مشهورش راجع‌به قصاب و نانوا به کاربرد آگوستینی از مفهوم «خوددوستی» برمی‌گردد.
(Adam Smith, *Wealth of Nations* 1.2.2)

60 Beier 1985: 159-163; Dobb 1946: 234.

مصاحبت با کولیان نیز مجازات مرگ داشت. وقتی دستگاه قضایی دید که کسی حاضر نمی‌شود علیه دیگری به اتهام ولگردی طرح دعوی کند، در نهایت مجبور شد مجازاتش را به تازیانه خوردن در ملأعام کاهش دهد.

61 Walker 1996: 244.

62 Helmholtz 1986; Brand 2002; Guth 2008.

63 Helmholz 1986; Muldrew 1998: 255; Schofield and Mayhew 2002; Guth 2008.

64 Stout 1742: 121.

۶۵ «وضع هولناک زندان‌های فلیت و مارشالسی در سال ۱۷۲۹ افشا شد. بدهکاران فقیر را در "بخش عوام" انباشته بودند ــ آغشته به کثافت بودند و جانوران موذی از سرورویشان بالا می‌رفتند و بی‌آن‌که کسی رحمی بر ایشان بیاورد از گرسنگی و تبِ تیفوس رنج می‌کشیدند تا بمیرند... هیچ تلاشی برای تمیز گذاشتن میان کلاهبرداران و بدهکاران از سر بیچارگی نمی‌شد. گردن‌کلفت‌های پول‌دار، که می‌توانستند اما نمی‌خواستند بدهی‌شان را بپردازند، می‌توانستند همان جا با تجمل و هرزگی عیاشی کنند، درحالی‌که زندانی بخت‌برگشته‌ی فقیر در "بخش عوام" گرسنه و متعفن رها می‌شد.»
(Hallam 1866 V: 269-270)

۶۶ قصد ندارم بگویم روایت آشناتر «انباشت اولیه» و تصرف زمین‌های اشتراکی و ظهور مالکیت خصوصی، بی‌جاسازی هزاران نفری که زمانی روستانشین بودند و تبدیل به کارگران بی‌زمین شدند نادرست است. فقط دارم سوی نادیده‌تر داستان را پُررنگ می‌کنم. نور افکندن بر این سوی ناآشنا خصوصاً از آن لحاظ مفید است که میزان تصرف زمین‌ها در عصر استوارت و تودور موضوع بحث‌های داغی بوده است. (Wordie 1983) استفاده از بدهی برای نفاق افکندن میان مردمان جوامع علیه یکدیگر همان معنایی را دارد که استدلال درخشان سیلویا فدریچی (Silvia Federici 2004) در خصوص نقش اتهام جادوگری در وارونه کردن بهره‌های مردمی اواخر قرون وسطی داشت که راه را برای سرمایه‌داری باز کرد.

۶۷ «در قرن هجدهم اعتبار شخصی شهرت بدی پیدا کرد. مکرر گفته می‌شد صحیح نیست که آدم

صرفاً در ازای مایحتـاج روزانـه‌اش زیـر بار قرض برود. اقتصاد مبتنی بر پول نقد سـتایش می‌شـد و در خصوص فضیلت خانه‌داری دوراندیشانه و صرفه‌جویی مبالغه می‌شد. در نتیجه اعتبار خُرده‌فروشی، امانت‌فروشـی و پـول قـرض دادن و نیز خـود قرض‌دهنده و قرض‌گیرنده هدف مذمت قرار گرفتند.»
(Hoppit 1990: 312-313)

68 *Wealth of Nations* 1.2.2.

۶۹ مولدرو این نکته را نشان می‌دهد:
Muldrew 1993: 163.

70 *Theory of Moral Sentiments* 4.1.10.

۷۱ «کسی که قرض می‌کند تا خرج کند به‌زودی نابود خواهد شد، و کسانی که به چنین افرادی قرض می‌دهند عموماً از کار خود پشیمان می‌شـوند. بنابراین، وقتی رباخواری آشـکار مطرح نباشـد، قرض گرفتن یا قرض کردن به چنین منظوری مخالف منافع هر دو طرف است؛ و گرچه بی‌شک مردم گاه به همین منظور قرض می‌دهند یا قرض می‌گیرند؛ با وجود این، از آن‌جا که همه در پی منافع خویش هسـتند، می‌توانیم اطمینان داشـته باشـیم که برخلاف تصور ما، این کار نمی‌تواند به‌کرات رخ دهد.» (*Wealth of Nation* 2.4.2) اسمیت گاه به وجود اعتبار خُرده‌فروشی اشاره می‌کند اما برای آن چندان اهمیتی قایل نیست.

۷۲ بنگرید به:
Reeves 1999.

ریوز، مانند سـروه، (Servet 1994, 2001) نشـان می‌دهد که بسـیاری از اندیشمندان وقت از تنوع اقلامـی کـه بـه عنـوان پـول به کار می‌رفت آ گاه بودند، مثلاً پوفندروف فهرسـت بلندی از اقسـام پول درست کرده بود.

۷۳ بنابراین وقتی به طلا ارزشی نسبت می‌دهیم صرفاً همین امر را تصدیق می‌کنیم. همین استدلال برای حـل معمـای قدیمـی قرون‌وسـطایی در خصـوص المـاس و آب هـم به کار می‌رفت: چـرا الماس‌ها با وجود این‌که بی‌مصرف‌اند این اندازه گران‌قیمت‌اند، و آب که از هر جهت مفید اسـت اصلاً قیمتی ندارد؟ پاسخ معمول این بود: الماس شکل سرمدی آب است. (گالیله با کل این مقدمه مخالف بود و جایی پیشنهاد کرد کسانی را که این حرف‌ها را می‌زنند باید واقعاً تبدیل به مجسمه کنند. گالیله به سـبک بی‌رقیب قرون‌وسـطایی‌اش می‌گفت همه از این کار راضی خواهند بود، چون ۱) این‌هایی که مجسمه شده‌اند سرمدی خواهند شد، و ۲) بقیه هم دیگر مجبور نیستند استدلال‌های احمقانه‌ی آن‌ها را بشنوند.) بنگرید به ونرلیند (Wennerlind 2003) که به این نکته‌ی جالب اشاره می‌کند که اکثر دولت‌های اروپایی قرن هفدهم کیمیاگر اسـتخدام کرده بودند تا برای‌شـان سـکه، طلا و نقره بسازند؛ این ماجرا تا وقتی که این دولت‌ها نهایتاً به پول کاغذی رو آوردند ادامه داشت.

74 Kindleberger 1984; Boyer-Xambeu, Deleplace, and Gillard 1994; Ingham 2004: 171.

طـی ایـن مسـیر در اروپـای قـرون وسـطی در نهایـت بـه پدیـد آمـدن بازارهـای سـهام انجامید: در قـرن پانزدهـم میـلادی نخسـتین بازارهـای عمومـی بـورس که در بـروژ و آنتـورپ پدید آمدند سـهام تجارت‌های شـراکتی را مبادله نکردند، چنین سـهامی در آن دوره کمیاب بود، بلکه به تنزیل حواله‌ها پرداختند.

۷۵ اولین‌بار آشر (Usher 1934, 1944) تمایز میان «بانکداری قدیم» و «بانکداری جدید» را پیش کشید؛ بانکداری قدیم صرفاً همان اندازه‌ای که نقدینه دارد وام می‌دهد، ولی بانکداری جدید مبتنی بر نوعی کسری نظام ذخیره است؛ یعنی بیش از آن‌چه دارد وام می‌دهد و بنابراین در عمل پول خلق می‌کند. در ادامه می‌بینید که به همین دلیل است که امروزه به سوی چیزی غیر از «بانکداری جدید» رفته‌ایم.

۷۶ اسپوفورد (Spufford 1988: 258) به نقل از آشر. (Usher 1943: 239-242) درحالی‌که اوراق سپرده

در ایـن زمـان اسـتفاده می‌شـدند، اوراق اعتباری بانک‌های خصوصی خیلی بعدتر ظهور کردند ــ از سوی طلاسازان لندنی که در قرون هفدهم و هجدهم همچنین به عنوان بانکدار هم عمل می‌کردند.

۷۷ برای جمع‌بندی مفیدی در این خصوص بنگرید به مونرو:

Munro 2003b.

78 MacDonald 2006: 156.

79 Tomas de Mercado in Flynn 1978: 400.

80 Flynn 1979; Braudel 1992: 522-523; Stein and Stein 2000: 501-505, 960-962; Tortella and Comín 2002.

شمار اوراق بهره از ۳/۶میلیون دوکات در سال ۱۵۱۶ به ۸۰/۴میلیون در سال ۱۵۹۸ رسید.

۸۱ مشـهورترین هـوادار ایـن موضـع نیکـولاس باربون بود که گفت: «پول ارزشـی اسـت که قانـون آن را می‌سـازد»، (Nicholas Barbon 1690) و معیـاری بـرای اندازه‌گیری اسـت، درسـت همان‌گونه که اینچ یا ساعت یا اونس مایع واحد اندازه‌گیری هستند. او همچنین تأکید داشت که بیش‌تر پول به هر صورت اعتباری است.

82 Locke 1691: 144.

ایـن قطعـه همچنیـن در اثـر کافنتزیـس (Caffentzis 1989: 46-47) هـم نقـل شـده کـه تاکنـون روشنگرترین شرحی است که از این بحث و پیامدهای آن نوشته شده است. مقایسه کنید با:

Perlman and McCann 1998: 117-120; Letwin 2003: 71-78; Valenze 2006: 40-43.

۸۳ مـا از یـاد می‌بریـم کـه مادی‌گرایی مارکس گسسـتی بنیادین از مادی‌گرایی پیش از خود نبوده است؛ مارکس مانند نیچه فرضیه‌های بورژوایی را می‌پذیرفت (گرچه مارکس فرضیه‌های دیگری را از آن میان پذیرفته بود)، و آن‌ها را در جهاتی پیش می‌برد که هواداران اصلی‌شـان را به خشـم می‌آورد. به‌هرحال دلایـل خوبـی داریـم کـه بـاور کنیـم چیزی که امروزه به آن «ماتریالیسـم تاریخـی» می‌گوییم در واقع افزوده‌ی انگلس به برنامه‌ی مارکسیسـم اسـت؛ خود انگلس هم به لحاظ خاستگاه و عواطف چیزی جز یک بورژوا نبود (او از عوامل پُرکار بازار بورس اوراق بهادار کُلن در آلمان بود).

84 Macaulay 1886: 485.

اصل رساله در این‌جا منتشر شده بود:

Spectator, March 1, 1711.

۸۵ فاوسـت، کتـاب دوم پـرده‌ی اول. [البتـه کل ایـن بحث به این صورت که نویسـنده در نقل‌قول آورده یک‌جا در پرده‌ی اول کتاب دوم فاوسـت نیامده بلکه در طول این پرده طرح می‌شـود.] برای تحلیل این ماجرا بنگرید به:

Shell 1992; Binswanger 1994.

پیوند پول با کیمیاگری گویاست. وقتی مارکو پولو در سال ۱۳۰۰ اشاره کرد که امپراتور چین «گویا استاد فن کیمیاگری است» که می‌تواند کاغذ خالی را تبدیل به چیزی به خوبی طلا بکند، پیدا بود که دارد لطیفه می‌گوید؛ در قرن هفدهم بیش‌تر پادشاهان اروپایی واقعاً کیمیاگر استخدام کرده بودند تا فلزات کم‌قیمت را به طلا تبدیل کنند؛ فقط وقتی این‌ها شکست خوردند قبول کردند که پول کاغذی منتشر کنند. (Winnerlend 2003)

۸۶ مسئله این نبود که در قرون وسطی تردیدی راجع‌به پول نداشتند، بلکه برای بیان تردیدهای‌شان از زبانی اخلاقی و مابعدالطبیعی استفاده می‌کردند (مثلاً تعبیر «دزد زمان» را برای به آن به کار می‌بردند).

۸۷ گفته می‌شود که جوسیا چارلز استمپ این حرف‌ها را به سال ۱۹۲۷ در سخنرانی‌ای در دانشگاه تگزاس گفته است، اما در واقع با وجود این که این قطعه را در کتاب‌های معاصر و خصوصاً روی اینترنت بسیار نقل کرده‌اند، نمی‌توان ردی از این کلمات پیش از ۱۹۷۵ پیدا کرد. در واقع دو جمله‌ی نخست ظاهراً از

یک مشاور سرمایه‌گذاری بریتانیایی به نام لاورنس لی بازلی آنگاس در کتابش است که به سال ۱۹۳۷ منتشر شده: «نظام بانکی نوین از هیچ پول می‌سازد. این روند احتمالاً حیرت‌انگیزترین تردستی‌ای باشد که تاکنون ابداع شده است. در واقع بانک‌ها می‌توانند پول مدرن ثبت‌شده در دفاترشان را افزایش دهند، به گردش بیندازند، یا از گردش بیندازند.» (Angas 1937: 20-21) جملات بعدی این نقل‌قول احتمالاً بعدها ابداع شده‌اند؛ و لرد استمپ هیچ‌گاه چیزی از این‌دست در آثار منتشرشده‌اش ننوشته است. جمله‌ی مشابهی به این مضمون را، «بانک از همه‌ی سودهایی که از هیچ می‌سازد نفع می‌برد»، به ویلیام پترسن، نخستین مدیر بانک انگلستان، نسبت داده‌اند؛ جمله‌ای که سابقه‌اش به قبل از دهه‌ی ۱۹۳۰ نمی‌رسد و تقریباً به‌قطع می‌توان گفت که جعلی است.

۸۸ شرکت‌های سهامی در ابتدای دوران استعمار پدید آمده بودند و نمونه‌ی مشهورشان کمپانی هند شرقی بود که به اقدامات استعماری مرتبط بود، اما طی دوران انقلاب صنعتی این شرکت‌ها عمدتاً از میان رفتند و تا اواخر قرن نوزدهم احیا نشدند، و بعد هم عمدتاً در امریکا و آلمان پدید آمدند. همان‌گونه که جیوانی آریگی (Giovanni Arrighi 1994) نشان داده است که مشخصه‌ی دوران شکوفایی سرمایه‌داری بریتانیایی شرکت‌های خانوادگی کوچک بود و گردش مالی عظیم؛ امریکا و آلمان بودند که نیمه‌ی اول قرن بیستم را به رقابت بر سر جانشینی بریتانیای کبیر که فرادست بود گذراندند، و این رقابت باعث پدید آمدن سرمایه‌داری شرکتی اداری مدرن شد.

89 MacKay 1854: 52.

90 MacKay 1854: 53-54.

91 Spyer 1997.

92 Prakash 2003: 209-216.

93 Hardenburg and Casement 1913.

میک تاوسیگ تحلیلی مشهور و بصیرتمند از این ماجرا به دست داده است:

Michael Taussig (1984, 1987).

94 Encyclopedia Britannica, 11th edition (1911): entry for "Putumayo".

۹۵ همان‌طور که تاوسیگ اشاره کرده است، (Taussig 1984: 482) وقتی بعداً از رئیس شرکت پرسیدند واقعاً منظورش از «آدم‌خوار» چه بوده است، فقط گفت منظورش سرخ‌پوست‌هایی بوده است که از معامله با بقیه اجتناب می‌کردند.

۹۶ این نکته‌ای است که یان مولیه‌بوتان با تفصیلی چشم‌گیر در کتاب پُراهمیتش (Yann Moulier-Boutang 1997) نشان داده است؛ کتابی که تاکنون متأسفانه به زبان انگلیسی ترجمه نشده است.

97 Davies 1975: 59.

واژه‌ی «Indentured» [که معادل مُضَرَّس را برایش گذاشته‌ایم] از «Indentation» می‌آید به معنای دندانه یا ضرس که روی چوب‌خط می‌گذاشتند [یا دندانه‌هایی که برای برش دادن روی قرارداد کاغذی می‌انداختند] چون این ضرس یا دندانه گذاشتن روی چوب‌خط به طور وسیعی برای قرارداد بستن با کسانی مانند همین مستخدمان مضرس که توانایی خواندن نداشتند به کار می‌رفت.
(Blackstone 1827 I: 218)

۹۸ ایمانوئل والرشتاین (Immanuel Wallerstein 1974) تحلیلی برای این «سرف‌شدگی بار دوم» به دست داده که مرجعیت‌یافته است.

۹۹ ضمناً این در طیف طبقات گوناگون صادق بود: از همه انتظار می‌رفت که این کار را بکنند، از دختران شیردوش طبقات پایین تا کارآموزان ندیمه‌های بانوان درباری و غلامان شوالیه‌ها. اتفاقاً این دلیلی بود که چرا قرارداد مضرس استخدام در قرن هفدهم گسستی به نظر نیامد: این قراردادها صرفاً مدت استخدام قراردادی را از یک سال به پنج یا هفت سال افزایش می‌دادند. حتی در دوران قرون

وسطی نیز کارگران روزانه‌ی بزرگ‌سالی وجود داشتند، اما این اغلب بین این افراد و مجرمان معمولی تفاوتی نمی‌گذاشتند.

۱۰۰ خود کلمه‌ی پرولتاریا به نحوی همین معنا را متبادر می‌کند، چون برگرفته از لغتی رومی است دال بر «کسانی که بچه دارند.»

101 C. L. R. James 1938; Eric Williams 1944.

۱۰۲ «ابزارهای فراوانی وجود داشت که صاحبان کسب‌وکار با توسل به آن‌ها در مصرف پول نقد برای پرداخت مزد صرفه‌جویی می‌کردند؛ می‌توانستند پرداخت‌ها را دیربه‌دیر انجام دهند؛ پرداخت‌ها می‌توانست با حواله دادن به دیگران انجام شود (پرداخت کالایی، دادن حواله‌ی خرید تأییدشده از مغازه‌ها، و از این قبیل، و صدور بلیت‌ها و برگه‌های خصوصی).» (Mathias 1979a: 95)

۱۰۳ فهرست کامل انواع پیشه‌های گوناگون که در انگلستان قرن هفدهم و هجدهم به عوض مزد به کارگران داده می‌شدند در این منابع آمده است:

Linebaugh 1993: 449; Linebaugh 1982; Rule 1986: 115-117.

104 Tebbutt 1983: 49.

در خصوص گروفروشی و بنگاه رهنی به طور کلی بنگرید به:

Hardaker 1892; Hudson 1982; Caskey 1994; Fitzpatrick 2001.

105 Linebaugh 1993: 371-404.

۱۰۶ البته معمولاً به این منظور که نتیجه بگیرند ما امروز دیگر در جهان کاملاً متفاوتی زندگی می‌کنیم، چون معلوم است که این تحلیل دیگر درست نیست. شاید برای خواننده مفید باشد یادآوری کنیم که مارکس نوشته‌ی خود را «نقدی بر اقتصاد سیاسی» به شمار می‌آورد؛ یعنی نقدی بر نظریه و عمل اقتصادی زمانه‌ی خود.

۱۰۷ بنگرید به ترجمه‌ی لاکهارت از برنال دیاز (Díaz 1844 II: 396) که روایت‌های چندی از این داستان را از منابع گوناگون جمع کرده است.

108 Clenninden 1991: 144.

۱۰۹ بر همین پایه است که تستارت میان بردگی که به دلیل قمار کردن رخ داده باشد و در آن قمارباز بر سر شخص خودش شرط بسته باشد، و بردگی بدهی تمایز می‌گذارد، حتی اگر این بدهی هم بدهی مربوط به قمار باشد. «ذهنیت قماربازی که مستقیماً روی خودش شرط می‌بندد به ذهنیت جنگجویی که خطر کُشته شدن در جنگ یا برده شدن در آن را می‌پذیرد نزدیک‌تر است تا به ذهنیت فقیری که می‌خواهد خود را بفروشد تا زنده بماند.» (Testart 2002: 180)

۱۱۰ اتفاقاً به همین دلیل است که نالیدن از غیراخلاقی بودن کسری عمیقاً غیرصادقانه است: چون پول مدرن در عمل همان بدهی حکومت است. اگر کسری‌ای نباشد، نتایجی مصیبت‌بار خواهد داشت. در حقیقت پول به طور خصوصی هم توسط بانک‌ها تولید می‌شود، اما این نوع خلق پول ظاهراً محدودیت‌هایی دارد. به همین دلیل است که وقتی دولت کلینتون در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ بودجه‌ی مازاد ارائه کرد، نخبگان مالی ایالات متحده به رهبری آلن گرینسپن وحشت کردند؛ کاهش مالیاتی دولت بوش ظاهراً به طور خاص برای این طراحی شده بود که کسری را بازگرداند.

111 Wallerstein 1989.

112 Jefferson 1988: 600.

۱۱۳ بریتانیا نخستین قانون ورشکستگی خود را در سال ۱۵۴۲ به تصویب رساند.

۱۱۴ بی‌تردید وقتی گوته در دهان فاوست [مفیستوفلیس] گذاشت که به امپراتور بگوید که بدهی‌اش را با اوراق قرضه بپردازد، به همین معنا واقف بود. درهرحال ما نیز می‌دانیم که عاقبت چه بر سر او آمد.

۱۱۵ سونسشر (Sonescher 2007) تاریخی طولانی و مفصل از این مباحث به دست داده است.

۱۱۶ می‌توان در این ماجرا عنصری دینی را هم دنبال کرد: در زمان امپراتور آگوستوس گروهی از فرقه‌ها در خاورمیانه معتقد بودند که از آسمان آتشی نازل خواهد شد که سیاره‌ی زمین را خواهد سوزاند. در آن زمان وقوع این امر قطعی به نظر می‌رسید. اگر گوشه‌ای از دنیا را برای دوهزار سال به چنین آدم‌هایی بسپرید بالاخره راهی برای تحقق آن فاجعه هم پیدا می‌کنند. با وجود این باید گفت که این نوع فکر بخشی از الگویی فراگیرتر است.

فصل دوازده: آغاز چیزی که هنوز تکلیفش روشن نیست

۱ نخستین‌بار از طریق کریس گریگوری (Chris Gregory 1988: 265-296)، که او نیز انسان‌شناس است، متوجه اهمیت این تاریخ شدم. شهروندان امریکا از سال ۱۹۳۴ دیگر نمی‌توانستند دلار خود را تبدیل به طلا کنند. تحلیلی که در پی می‌آید ملهم از گریگوری و هادسن (Hudson 2003a) است.

۲ یکی از این روایت‌ها را که خوش‌پرداخت هم هست و در آن به میزان کمی شمش اشاره شده در این‌جا می‌توانید بخوانید:

http://www.rediff.com/money/2001/nov/17wtc.htm

اگر می‌خواهید روایتی سرگرم‌کننده‌تر و داستانی‌تر بخوانید این یکی را ببینید:

http://www.rense.com/general73/confess.htm

3 "The Federal Reserve Bank of New York: the Key to the Gold Vault" (newyorkfed.org/education/addpub/goldvaul.pdf).

۴ یک نکته‌ی فرعی هم که در همین ارتباط به یادم می‌آید این است که در همان زمان در گزارش‌های خبری‌ای که می‌خواندم اشاره شده بود که در واقع در چند مغازه‌ی جواهرفروشی بسیار ثروتمند در گذرهایی بودند که درست زیر برج‌ها قرار داشتند، و واقعاً همه‌ی طلاهای‌شان ناپدید شده بود. احتمال دارد که امدادگران آن‌ها را برداشته باشند، اما با توجه به شرایط ظاهراً هیچ شکایت جدی‌ای در این خصوص طرح نشده؛ دست‌کم من هیچ‌گاه نشنیدم که راجع‌به این موضوع تحقیق بیش‌تری شده باشد، پیگرد قانونی که اصلاً.

۵ اتفاقی نبود که ویلیام گریدر تصمیم گرفت اسم کتاب مهمش درباره‌ی تاریخ «صندوق پس‌انداز فدرال» را رازهای معبد (*The Secrets of the Temple* 1989) بگذارد. «معبد» در واقع همان وصفی است که بسیاری از مقامات صندوق پس‌انداز فدرال بین خودشان برای این نهاد به کار می‌برند. گریدر نقلی در این خصوص می‌آورد: «این نظام درست مثل کلیساست... یک پاپ دارد که همان رئیس خزانه‌داری است؛ و مجمعی از کاردینال‌ها دارد که عبارت‌اند از مدیران و رؤسای بانک؛ و دربار پاپی که عبارت باشد از کارمندان عالی‌رتبه‌ی خزانه‌داری. نسبت بانک‌های تجاری با خزانه‌داری مثل مؤمنان غیرروحانی با کلیساست... در خزانه‌داری ما حتی فرقه‌های اندیشه‌ی دینی مثل یسوعی‌ها، فرانسیسی‌ها و دومینیکی‌ها هم داریم، فقط در این‌جا به آن‌ها عمل‌گرا، پول‌گرا و نوکینزی می‌گوییم.» (Ibid.: 54)

۶ این حرف اصلاً ادعای جدیدی نیست، و تا حدی ریشه در مکتب فرنان برودل (نظام جهانی) و اثر اخیر اریک میلانتس (Mielants 2007) دارد. برای روایتی که بیش‌تر به مارکسیسم کلاسیک نزدیک است و پدید آمدن این پیوند را از زمان نیکسن دنبال می‌کند بنگرید به:

MacDonald and Gastman 2001; MacDonald 2006.

7 Senator Fullbright, in McDermott 2008: 190.

۸ اشاره کنم که این کار درست برخلاف منویات قانون اساسی ایالات متحده است (United States

(Constitution 1.8.5 که مشخص می‌کند قدرت «سکه زدن، [و] تنظیم ارزش آن» فقط در اختیار مجلس نمایندگان [کنگره] است؛ بی‌شک این ماده به خواست پیروان تامس جفرسون تصویب شده بود که با درست کردن بانک مرکزی مخالف بودند. ایالات متحده هنوز صورت قانون را حفظ می‌کند: سکه‌های ایالات متحده را مستقیماً خزانه‌داری ضرب می‌کند. پول کاغذی ایالات متحده، گرچه به امضای رئیس خزانه‌داری می‌رسد، آن را نه خزانه‌داری بلکه صندوق پس‌انداز فدرال چاپ کرده است. این‌ها اسکناس به شمار می‌روند، گرچه این‌جا نیز همانند مورد بانک انگلستان، انحصار انتشار آن‌ها به یک بانک واگذار شده است.

۹ برای کسانی که نمی‌دانند صندوق پس‌انداز فدرال چگونه کار می‌کند بگوییم: به لحاظ نظری کارش چند مرحله دارد. معمولاً خزانه‌داری اسکناس‌ها را برای عموم تهیه می‌کند و صندوق پس‌انداز فدرال آن‌ها را بازمی‌خرد. صندوق پس‌انداز فدرال سپس پولی را که به این طریق تولید شده با نرخ سودی که به طور خاص پایین است به بانک‌های دیگر وام می‌دهد، تا این بانک‌ها بتوانند آن را با نرخ سود بالاتری وام بدهند. صندوق پس‌انداز فدرال همچنین در مقام تنظیم‌کننده‌ی نظام بانکی ایالات متحده نرخ کسری پس‌انداز (سپرده) را تعیین می‌کند: یعنی این بانک‌ها به ازای هر دلاری که از این صندوق وام گرفته‌اند یا ذخیره نگه داشته‌اند یا می‌توانند به عنوان اموال حساب کنند دقیقاً چند دلار می‌توانند «وام» بدهند؛ در عمل یعنی چند دلار می‌توانند خلق کنند. به لحاظ نظری این نرخ ۱۰ به ۱ است، اما برخی میان‌بُرهای قانونی به بانک‌ها اجازه می‌دهد که این نرخ را به نحو قابل‌ملاحظه‌ای بالاتر ببرند.

۱۰ امری که این پرسش جالب را برمی‌انگیزد که پس‌انداز طلای این صندوق واقعاً برای چیست.

۱۱ نقش دقیق بانک مرکزی در خلق پول مسئله‌ای است که درحال‌حاضر هم موضوع بحثی است که ماهیت سیاسی دارد. برخی اصرار دارند که صندوق فدرال در حقیقت بازوی سیاست‌گذاری حکومت است و باید هم چنین باشد؛ برخی تأکید می‌کنند که این صندوق صدای خودمختار طبقه‌ی سرمایه‌گذار است. نقش این صندوق در خلق پول و مقرر کردن کسری پس‌انداز بانکی نیز کاملاً موردمناقشه است، چنان که در بحث‌های اخیر میان پل کروگمن، که رویکرد اقتصادی نوکلاسیک را نمایندگی می‌کند، و استیو کین، که از «نظریه‌ی پولی نوین» هواداری می‌کند، نمایان است. اخیراً بانک انگلستان در گزارشی موسوم به «خلق پول در اقتصاد نوین» درگیر بحثی بر سر این موضوع شد و جالب است که آشکارا از موضع «نظریه‌ی پولی نوین» حمایت کرد که می‌گوید بیش‌تر پول در واقع مخلوق بانک‌های خصوصی است و نرخ کسری پس‌انداز در واقع توانایی این بانک‌ها برای خلق پول را محدود نمی‌کند. این بیانیه‌ای بسیار چشم‌گیر به شمار می‌رود؛ در اساس به منزله‌ی پذیرش این است که تقریباً کل گفتار استفاده‌شده در توجیه برنامه‌های ریاضتی نادرست است.

۱۲ اتفاقاً یک راه هست که دولت ایالات متحده می‌تواند در واقع از آن طریق پول چاپ کند، اما از این امکان استفاده نکرده است. و آن راه این است که سکه‌هایی با ارزش بالا ضرب کند. از آن‌جا که قانون اساسی تصریح می‌کند که فقط دولت فدرال می‌تواند پول «سکه بزند»، به این ترتیب پول فلزی را همچنان صندوق فدرال ضرب می‌کند. گرچه بالاترین ارزش سکه‌ای که درحال‌حاضر توسط دولت ضرب می‌شود سکه‌ی یک‌دلاری است، اما هیچ منع قانونی‌ای وجود ندارد که مثلاً «سکه‌ی پلاتینیومی»ای ضرب کند که یک‌تریلیون دلار ارزش داشته باشد و با آن بدهی‌هایش را بپردازد. این کاری بود که هواداران نظریه‌ی نوین پولی طی بحران ۲۰۱۰ واقعاً پیشنهادش کردند، و راجع‌به آن در رسانه‌ها به بحث پرداختند؛ اما دولت اوباما هیچ‌وقت این پیشنهاد را جدی نگرفت.

۱۳ البته شاید بزرگ‌ترین لطمه به قدرت جهان‌گیر نظامی ایالات متحده در سال‌های اخیر این باشد که درحال‌حاضر یک نقطه در جهان هست ــ منطقه‌ی رویارویی چین با تایوان ــ که دفاع ضدهوایی‌اش

اکنون چنان فشرده است که نیروی هوایی امریکا مطمئن نیست بتواند هر وقت اراده کرد به آن‌جا نفوذ کند. البته نمایان‌ترین محدودیت این قدرت نظامی ناتوانی‌اش در زدن اسامه بن لادن بوده است. [کتاب حاضر نخست در سال ۲۰۱۱ منتشر شده است؛ پس از انتشار کتاب در همین سال، ده سال پس از حمله به افغانستان سرانجام ارتش امریکا در عملیاتی اسامه بن لادن را کُشت؛ ولی در ویرایش‌های بعدی این یادداشت تصحیح نشده است.]

۱۴ یا این که پول‌شان را به بازار سهام ایالات متحده وارد کنند که در نهایت باز همان تأثیر را می‌گذارد. همان‌گونه که هادسن اشاره می‌کند: «دیپلمات‌های امریکایی روشن کرده‌اند که خریدن اداره‌ی شرکت‌های امریکایی [توسط کشورهای دیگر] یا حتی بازگرداندن پایه‌ی پولی [این کشورها] به طلا اقداماتی غیردوستانه به شمار می‌رود.» (Hudson 2002a: 7) پس اگر نخواهند از حیطه‌ی نفوذ دلار خارج شوند، که اقدام غیردوستانه‌ی شدیدتری تلقی خواهد شد، بدیل‌های چندانی ندارند.

15 Hudson 2002a: 12.

۱۶ همان‌طور که بسیاری اشاره کرده‌اند، سه کشوری که در همین اوقات در معاملات خود به یورو روی آوردند ــ یعنی عراق، ایران و کره‌ی شمالی ــ دقیقاً همان کشورهایی بودند که جرج بوش از آن‌ها به عنوان «محور شرارت» نام برد. البته این‌جا می‌توانیم بر سر علت‌ها و معلول‌ها بحث کنیم. همچنین این هم مهم است که دولت‌های اصلی حوزه‌ی یورو یعنی آلمان و فرانسه به‌یکسان مخالف جنگ امریکا علیه عراق بودند، درحالی که متحدان امریکا در این جنگ از میان کشورهایی بودند که به یورو بدبین بودند، مانند بریتانیا.

۱۷ برای چند نظر نمونه راجع‌به ربط دلار و امپراتوری از منظری محافظه‌کارانه و نوکلاسیک بنگرید به:

Ferguson 2001, 2004.

از منظری پساکینزی بنگرید به:

Hudson 2003a.

از منظری مارکسیستی بنگرید به:

Brenner 2002.

۱۸ همچنین بحث‌هایی میان اقتصاددانان جریان اصلی و اقتصاددانان خارج از جریان اصلی بر سر این موضوع وجود دارد که آیا فروش نفت با دلار واقعاً هیچ امتیاز حق‌الضربی‌ای به ایالات متحده می‌دهد یا نه. چیزی که واقعاً به منظور فعلی ما مربوط می‌شود این است که سیاست‌گذاران ایالات متحده ظاهراً فکر می‌کنند که این‌ها به لحاظ نمادین مهم هستند و در برابر هر تلاشی برای تغییرشان مقاومت می‌کنند.

۱۹ حتی در سازمان اطلاعات مرکزی امریکا (سیا) نیز امروزه از این ترتیبات به عنوان «برده‌داری» نام می‌برند، گرچه اسارت بدهی به لحاظ نظری از برده‌داری متفاوت است.

۲۰ این نمودار را با نمودار پیشین در همین فصل که مربوط به بدهی و مخارج نظامی بود مقایسه کنید؛ منحنی‌ها اساساً هم‌شکل هستند.

۲۱ بنگرید به صفحه‌ی اینترنتی زیر که به تاریخ ۲۲ دسامبر ۲۰۰۹ دیده شده:

dailybail.com/home/china-warns-us-about-debt-monetization.html

اصل داستان از مطلبی در روزنامه‌ی وال استریت ژورنال گرفته شده است:

Wall Street Journal, "Don't Monetize the Debt: The president of the Dallas Fed on inflation risk and central bank independence" (Mary Anastasia O'Grady, *WSJ*, May 23, 2009.)

باید اضافه کنم که تعبیر محبوب امروزی «to monetize the debt» عموماً معادل «چاپ پول» برای پرداخت بدهی به کار می‌رود. این کاربرد تقریباً عمومیت یافته است، اما معنای اصلی اصطلاح

این نیست، معنای اصلی تبدیل خود بدهی به پول است. بانک انگلستان برای پرداخت بدهی‌هایش پول چاپ نکرد، بلکه بدهی ملی را تبدیل به پول کرد. در این‌جا باز هم بحث عمیقی راجع‌به ماهیت خود پول در جریان است.

۲۲ برخی اوقات از این ترتیبات به عنوان «برتون وودز دوم» یاد می‌شود:
Dooley, Folkerts-Landa and Garber 2004, 2009.

در عمل از دهه‌ی ۱۹۹۰ توافقی در میان بوده است که دست‌کم از انواع ابزارهای غیررسمی برای بالا نگه داشتن مصنوعی ارزش دلار استفاده شود، و پول‌های آسیای شرقی ــ خصوصاً پول چینی ــ مصنوعاً ارزش‌شان پایین نگه داشته شود تا صادرات کالای ارزان آسیایی به ایالات متحده را تسریع کنند. چون در ایالات متحده از دهه‌ی ۱۹۷۰ دستمزدها یا راکد بوده‌اند یا پیوسته افول کرده‌اند، همین واردات و نیز انباشت بدهی مصرف‌کننده [عدم‌تصفیه‌ی آن] تنها دلایلی هستند که باعث شده‌اند معیارهای سطح زندگی در ایالات متحده سقوط شتابناکی نداشته باشند.

۲۳ در خصوص ژنگ هی، که در ادامه‌ی بحث در ارتباط با باج به او خواهیم پرداخت، بنگرید به:
Dreyer 2006; Wade 2004; Wake 1997.

راجع‌به تجارت و باج به طور کلی بنگرید به:
Moses 1967; Yü 1967; Hamashita 1994, 2003; Di Cosmo and Wyatt 2005.

۲۴ استدلالی که در این‌جا می‌آید برگرفته از این اثر است:
Arrighi, Hui, Hung and Selden 2003.

برخی از عناصر این استدلال در این اثر آریگی هم آمده است:
Adam Smith in Beijing 2007.

۲۵ برای مثال جیوانی آریگی می‌گوید ایالات متحده کوشید که بدهی خود را به صورت نظام باج درآورد، اما چنین نظامی کاملاً بی‌ثبات بود: «احیای اقتصادی ایالات متحده در دهه‌ی ۱۹۹۰ و تداوم وابستگی اقتصاد جهانی به اقتصاد روبه‌رشد ایالات متحده بر افزایش بدهکاری خارجی ایالات متحده مبتنی بوده است که در تاریخ جهان سابقه ندارد. موقعیتی از این‌دست، که در آن ایالات متحده به روزی دو میلیارد دلار (و مدام بیش‌تر) برای سربه‌سر کردن تراز خود با بقیه‌ی دنیا نیاز دارد، برای هر مدتی که باشد بدون این‌که تبدیل به باج آشکار شود، یا تبدیل به "پرداخت حق‌الحمایه" شود، به‌سختی قابل‌بازسازی است. و با وجود این... تلاش‌های ایالات متحده برای این‌که اخذ چنین باجی را، برای نخستین‌بار در تاریخ، مبنای امپراتوری حقیقتاً جهان‌گیری بکند به نحوی مصیبت‌بار شکست خورده است، و بی‌ثباتی‌ای را در سیاست جهانی پدید آورده که از دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ دیگر سابقه نداشته است.» (Arrighi 2009: 164) آریگی می‌گوید خود همین تلاش بود که موجب بحران مالی سال ۲۰۰۸ شد.

۲۶ البته ژاپن به‌نوعی استثنا بود، چون می‌توان گفت که حتی پیش از این هم به موقعیتی جهان‌اولی دست یافته بود.

27 Keynes 1936: 345.

28 www.irle.berkeley.edu/events/spring08/feller/.

۲۹ قانون تعیین‌کننده در این زمینه «قانون مقررات‌زدایی از نهادهای سپرده‌گذاری و مهار پولی» مصوب ۱۹۸۰ بود که همه‌ی قوانین ضدرباخواری فدرال را به تعلیق درآورد؛ ظاهراً این کار در واکنش به تورم فزاینده‌ی اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ صورت می‌گرفت، بااین‌حال حتی پس از این‌که ربع قرن از مهار شدن تورم گذشت نیز این قوانین از تعلیق درنیامدند. سقف نرخ سود دولتی دست‌نخورده باقی ماند، اما مؤسساتی چون شرکت‌های کارت‌های اعتباری اجازه یافتند از قوانین ایالت‌هایی که در آن‌ها ثبت شده بودند پیروی کنند، مستقل از این‌که در کجا فعالیت کنند. به همین دلیل است که اکثر آن‌ها در ایالت داکوتای جنوبی ثبت شده‌اند، که قوانینش سقفی برای نرخ سود مشخص نکرده‌اند.

۳۰ اصطلاح اول («democratization of finance») از تامس فریدمن (Friedman 1999) است که آن را در کتابی بی‌محتوا و پُرطمطراق به نام لکسوس و درخت زیتون آورده است و دومی («financialization of everyday life») را رندی مارتین (Martin 2002) در کتاب دیگری با همین تعبیر وضع کرده است.

۳۱ این «دیگری‌شدگی جهان‌شمول» در امریکا بیش از هر چیزی از طریق نژادگرایی متحقق می‌شود. به همین دلیل است که با اکثر افراد در ایالات متحده براساس هویت‌های قومی‌شان رفتار می‌شود: مثلاً تره‌بارفروشان یا صاحبان خشک‌شویی کُره‌ای‌تبار، که بین خودشان معاملات اعتباری دارند، اما مشتریان‌شان به لحاظ اجتماعی آن‌قدر از آن‌ها دور به شمار می‌آیند که اصلاً مسئله‌ی تعمیم دادن این معاملات اعتباری، یا حتی روابط ساده‌ی مبتنی بر اعتماد، به بیرون از جماعت خودشان مطرح نیست؛ چون آن‌ها معمولاً از برق‌کار و قفل‌ساز و باقی مقاطعه‌کارانی که خدماتی برای‌شان انجام می‌دهند انتظار دارند که به‌شان نارو بزنند. اساساً بازاری که بر محور خطوط قومیتی سازمان یافته بازاری است که در آن همگان عمالیق فرض می‌شوند.

۳۲ این قطعه را کوپر (Cooper 2006: 7) از گیلدر (Gilder 1981: 266) نقل کرده است. مقاله‌ی کوپر کاوشی درخشان در رابطه‌ی میان امپریالیسم بدهی ــ اصطلاحی که ظاهراً خود خانم ملیندا کوپر با الهام از هادسن وضع کرده ــ و مسیحیت انجیلی است که جداً خواندنش را توصیه می‌کنم. همچنین بنگرید به نایلر:

Naylor 1985.

۳۳ این قطعه را هم باز کوپر در همان جا (Cooper 2006: 7) از رابرتسن (Robertson 1992: 153) نقل کرده است.

34 Atwood 2008: 42.

۳۵ اتفاقاً این را می‌توان بهترین جواب به نقد معمول بر فقیرانی دانست که بدهکار می‌شوند چون نمی‌توانند لذت‌جویی خودشان را به تأخیر بیندازند؛ این هم راه دیگری است که منطق اقتصادی، با همه‌ی نقاطِ کورِ انسانی‌اش، فهم انگیزه‌های واقعی «مصرف‌کنندگان» را کلاً تحریف می‌کند. به لحاظ منطقی چون نرخ «مبادله‌ی نکول اعتبار» سالانه به ۴ درصد می‌رسد و کارت‌های اعتباری سالیانه ۲۰ درصد می‌پردازند، مصرف‌کننده کافی است موجودی کمی برای جلوگیری از جریمه‌های نقدی یا کسر آوردن در حسابش نگه دارد (بالشتک نقدی) و فقط هر وقت لازم بود بدهکار شود، و خریدهای غیرضروری را تا وقتی مازادی داشته باشد به تعویق بیندازد. افراد اندکی به این طریق عمل می‌کنند، اما این‌که چنین رفتاری نادر است اصلاً از سر فقدان دوراندیشی نیست (به خاطر این نیست که مردم نمی‌توانند جلوِ خودشان را بگیرند و آن لباس جذاب را نخرند)، بلکه به این دلیل است که روابط انسانی را واقعاً نمی‌توان به همان شکل تخیلی «خریدهای مصرف‌کنندگان» پیش برد: دختر آدم فقط یک‌بار پنج‌ساله است، و از عمر مادربزرگ آدم فقط چند سالی باقی مانده.

۳۶ در خصوص این موضوع کتاب‌های فراوانی نوشته شده است که آدم نمی‌داند به کدام ارجاع دهد، اما دوتا کتاب فوق‌العاده از آنیا کامنتز و برت ویلیام هست که باید نام برد:

Anya Kamentz, *Generation Debt* (2006); Brett William, *Social History of the Credit Trap* (2004).

موضوع عمده‌تری که اشاره شد، یعنی مسئله‌ی بدهی به مثابه‌ی شکلی از مبارزه‌ی طبقاتی، تا حدی ملهم از جمع اشتراکی نشریه‌ی میدنایت نوتز [= یادداشت‌های نیمه‌شب] است که، البته به نحوی تناقض‌آمیز، می‌گویند: «نولیبرالیسم بُعد جدیدی را به ابعاد نبرد میان سرمایه و طبقه‌ی کارگر در میدان وام افزوده است.» (*Midnight Notes* 2009: 7) من تا حدی این تحلیل را پی گرفته‌ام، اما کوشیده‌ام از چارچوب‌بندی اقتصادگرای حیات انسانی به مثابه‌ی «بازتولید کار»، که اکثر متون مارکسیستی را مقید

می‌کند، فاصله بگیرم؛ تأکید من بر زندگیِ فراتر از بقا شاید تأثیر دوری از ونیگم (Vaneigem 1967) پذیرفته باشد، اما عمدتاً به کار خود من در خصوص نظریه‌ی ارزش(Graeber 2001) مبتنی است.

37 Elyachar 2002: 510.

۳۸ برای مثال بنگرید به:
"India's micro-finance suicide epidemic", Soutik Biswas, BBC News South Asia, 16 December 2010, bbc.co.uk/news/world-south-asia-11997571.

۳۹ من در شماری از کارهایی که به عنوان فعال سیاسی انجام داده‌ام تجربه‌ی دست‌اولی از این موضوع دارم: برای مثال پلیس‌ها خوشحال بودند که توانسته‌اند از برگزاری نشست‌های اتحادیه‌ها به‌زور جلوگیری کنند، و فقط می‌خواستند مطمئن شوند که امکانی باقی نمی‌ماند که معترضان بتوانند هیچ نوع احساس موفقیتی در کارشان پیدا کنند.

۴۰ در عمل، نکته‌ی عمده‌ی این اقتصاد بانکداری «بدون بهره» است که بانکداری‌اش در حرف طرف‌دار مفهوم تسهیم سود است، اما در واقع تقریباً مانند باقی بانک‌ها عمل می‌کند. مشکل این است که اگر بانک‌های تسهیم‌کننده‌ی سود بخواهند در بازاری یکسان با بانک‌های متداول‌تر رقابت کنند، کسانی که فکر می‌کنند کسب‌وکارشان سود زیادی خواهد داد به بانک‌هایی متمایل‌تر می‌شوند که وام با بهره‌ی ثابت پیشنهاد می‌دهند و کسانی که سود کم‌تری پیش‌بینی می‌کنند به گزینه‌ی تسهیم سود تمایل بیش‌تری خواهند داشت. (Kuran 1995: 162) به همین دلیل چرخش به سوی بانکداری بدون بهره اگر بخواهد عملی باشد، باید به طور کامل صورت بپذیرد.

۴۱ در حکومت خلفا، برای تضمین میزان موجودی پول؛ در چین، از طریق مداخله‌ی نظام‌مند دولت برای تثبیت بازار و جلوگیری از پدید آمدن انحصارهای سرمایه‌دارانه؛ بعداً در ایالات متحده و جمهوری‌های آتلانتیک شمالی، از طریق اجازه یافتن دولت‌ها به خلق پول برای بازپرداخت بدهی‌های‌شان.

۴۲ در حقیقت، همان‌طور که در فصل پنجم توضیح دادم، حیات اقتصادی همواره ساحت تنازع اصول بوده است، و بنابراین می‌توان گفت که همواره تا حدود خاصی ساختی نامنسجم بوده. راستش من فکر نمی‌کنم که این به‌هیچ‌وجه چیز بدی باشد؛ چنین نزاعی دست‌کم همواره مولد است. چیزی که به طرز بی‌بدیلی مرا می‌آزارد آشفتگی‌های زاده‌ی ضربات خشونت است.

43 von Mises 1949: 540-541.

این ارجاع به ترجمه‌ی انگلیسی است؛ متن اصلی آلمانی در سال ۱۹۴۰ منتشر شد و احتمالاً یکی دو سال پیش از آن نوشته شده باشد.

44 Ferguson 2007: iv.

۴۵ در این‌جا می‌توانم از تجربه‌ای شخصی هم بگویم؛ در میان دوستانم مشهورم به این‌که کارباره‌ام ــ و دلخوری‌شان از من به این دلیل موجه است ــ و به‌خوبی می‌دانم که چنین رفتاری چیزی جز رفتاری بیمارگون نیست، و مسلماً هیچ‌کس را آدم بهتری نخواهد کرد.

پس‌گفتار

1 *Theory of Moral Sentiments* 3.36.

داستان راجع‌به پیرهوس پادشاهِ اپیروس است که حقیقتاً جا داشت به نصیحت دوستش گوش دهد.

کتاب‌شناسی

Abraham, Roy Clive. 1933. *The Tiv People*. Lagos: Government Printer.

Abu Lughod, Janet. 1989. *Before European Hegemony*. Oxford: Oxford University Press.

Adamek, Wendi L. 2005. "The Impossibility of the Given: Representations of Merit and Emptiness in Medieval Chinese Buddhism". *History of Religions* 45 (2): 135-180.

Adams, Robert McC,. C. Lamberg-Karlovsky, William L. Moran. 1974. "The Mesopotamian Social Landscape: The View from the Frontier". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies* No. 20, Reconstructing Complex Societies: An Archaeological Colloquium, 1-20.

Adkins, Arthur W. H. 1972. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*. New York: Norton.

Adolf, Helen. 1947. "New Light on Oriental Sources for Wolfram's Parzival and Other Grail Romances". PMLA 62 (2): 306-324.

__________. 1957. "Christendom and Islam in the Middle Ages: New Light on 'Grail Stone' and 'Hidden Host'". *Speculum* 32 (1): 103-115.

Afigbo, Adiele Eberechukwu. 1971. "The Aro of southeastern Nigeria: a socio-historical analysis of legends of their origins". *African Notes* 6: 31-46.

Aglietta, M. and Orlean, A. 1992. *La Violence de la monnaie*. Paris: Presses Universitaires de France.

______________________. 1995. *Souveraineté, légitimité de la monnaie*. Paris: Association d'Économie Financière (Cahiers finance, éthique, confiance).

________________. 1998. *La Monnaie souveraine*. Paris: Odile Jacob.

Aglietta, M., et al. 1998. "Introduction". In: *La monnaie souveraine* (M. Aglietta and A. Orléan, eds.), 9-31. Paris: Odile Jacob.

Aglietta, M., and Orléan, A. (Eds.). 1995. *Souveraineté, légitimité de la monnaie*. Paris: Association d'Économie Financière (Cahiers finance, éthique, confiance).

Agnew, Jean-Christophe. 1986. *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ahern, Emily. 1973. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

Akiga Sai, B. 1939. *Akiga's story; the Tiv tribe as seen by one of its members. Translated and annotated by Rupert East*. London, New York, Published for the International African Institute by the Oxford University Press.

________. 1954. "The 'Descent' of the Tiv from Ibenda Hill" (translated by Paul Bohannan.) Africa: Journal of the International African Institute 24 (4): 295-310.

Akin, David and Joel Robbins,. 1998. "An Introduction to Melanesian Currencies: Agencies, Identity, and Social Reproduction". In *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia* (David Akin and Joel Robbins, ed.), 1-40. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Alexander, John B. 1938. "A Babylonian Year of Jubilee?" *Journal of Biblical Literature* 57: 55-79.

Allen, N. J. 1998. "The category of substance: a Maussian theme revisited". In Marcel Mauss: A Centenary Tribute (Wendy James, N. J. Allen, eds.), 175-191. London: Berghahn Books.

Altekar, Anant Sadashiv. 1977. *State and Government in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass.

________________. 1983. *The Position of Women in Hindu Civilization*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Althabe, Gérard. 1968. "La circulation monétaire dans un village Betsimisaraka". *Tany Gasy* 8: 35-46.

Ames, Roger. 1994. *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*. Albany: State University of New York Press.

Anderson, Perry. 1974. *Passages from Antiquity to Feudalism*. London: Verso Press.

Angas, Lawrence Lee Bazley. 1937. *Slump Ahead in Bonds*. New York: Somerset Pub. Co

Arnaud, Daniel. 1973. "La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historique?" *Revue de l'histoire des religions* 183: 111-115.

Arrighi, Giovanni. 1994. *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*. London: Verso.

____________. 2007. *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*. London: Verso.

Arrighi, Giovanni, Po-Keung Hui, Ho-Fung Hung and Mark Selden,. 2003. "Historical Capitalism, East and West". In *The Resurgence of East Asia:* 500, 150, *and* 50 *year perspectives.* (Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita and Mark Selden, eds.) London: Routledge, 259-333.

Asheri, David. 1969. "Leggi greche sul problema dei debiti". *Studii classici e orientali* 18: 5-122.

Ashtor, Eliahu. 1972. "Banking instruments between the Muslim East and the Christian West". *Journal of European Economic History* 1: 559-573.

___________. 1976. *A Social and Economic History of the Middle East.* Berkeley: University of California Press.

Assante, Julia. 2003. "From Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals". In *Ancient Art and Its Historiography* (edited A. A. Donahue and Mark D. Fullerton), 13-47. Cambridge: Cambridge University Press.

Atwood, Margaret. 2008. *Payback: Debt and the Shadow Side of Wealth.* London: Bloomsbury.

Auerbach, Erich. 1946 [2003]. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature.* Princeton: Princeton University Press.

Aydan, Ertan. 2003. *The Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the* 1930s: *the ülüku version of Kemalism,* 1933-1936. Ph. D. dissertation, Bilkent University, Ankara (www.thesis.bilkent.edu.tr/0002416.pdf).

Aylmer, G. E. 1980. "The Meaning of Property in Seventeenth-Century England". *Past and Present* 86: 87-97.

Ayyar, P. V. Jagadisa. 1982. *South Indian Shrines: Ilustrated.* New Delhi: Apex.

Bahrani, Zainab. 2001. *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia.* London: Routledge.

Baker, J. Wayne. 1974. "Heinrich Bullinger and the Idea of Usury". *The Sixteenth Century Journal* 5 (1): 49-70.

Baker, Jennifer. 2005. *Securing the commonwealth: debt, speculation, and writing in the making of early America.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Ballin, Theodore N. 1978. "A Commentary on [Demosthenes] 50". Doctoral Dissertation: University of Washington, Seattle.

Balmuth, Miriam S. 1967. "The Monetary Forerunners of Coinage in Phoenicia and Palestine", in Aryeh Kindler, ed., *International Numismatic Convention, Jerusalem,* 27-31 *December* 1963: *The Patterns of Monetary Development in Phoenicia and Palestine in Antiquity, Proceedings* (Shocken, Tel Aviv), 25-32.

________________. 1971. "Remarks on the Appearance of the Earliest Coins", in David G. Mitten, John Griffiths Pedley, and Jane Ayer Scott, eds., *Studies Presented to George M. A. Hanfmann* (Philipp von Zabern, Mainz), 1-7.

__________. 1975. "The Critical Moment: the Transition from Currency to Coinage in the Eastern Mediterranean". *World Archeology* 6: 293-299.

__________. 2001. Hacksilber to Coinage: New Insights into the Monetary History of the Near East and Greece. *Numismatic Studies* No. 24. New York: American Numismatic Society,

Banaji, Jairus. 2001. *Agrarian change in late antiquity: gold, labour, and aristocratic dominance.* Oxford: Oxford University Press.

Barasch, Moshe. 1993. *Icon: Studies in the History of an Idea.* New York: NYU Press.

Barber, Malcolm. 1978. *The Trial of the Templars.* Cambridge: Cambridge University Press.

Barendse, Rene J. 2002. *The Arabian Seas: The Indian Ocean World of the Seventeenth Century.* Armonk: M. E. Sharpe.

Barnes, Robert Harrison and Ruth Barnes. 1989. "Barter and Money in an Indonesian Village Economy". *Man (New Series)* 24 (3): 399-418.

Barreau, Andre. 1961. "Indian and Ancient Chinese Buddhism: Institutions Analogous to the Jisa". *Comparative Studies in Society and History* 3 (4): 443-451.

Barth, Frederick. 1969. "Economic Spheres in Darfur". Themes in Economic Anthropology, ASA Monographs no. 6, 149-174. London: Tavistock.

Basham, Arthur Llewellyn. 1948. "Harsa of Kashmir and the Iconoclast Ascetics". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 12 (3/4): 668-699.

Baskind, James. 2007. "Mortification Practices in the Obaku School". In *Essays on East Asian Religion and Culture, Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki on the occasion of his 65th birthday* (edited by Christian Wittern and Shi Lishan). Kyoto: Kyoto University.

Bataille, George. 1993. "The Accursed Share Volume III, Sovereignty, Part One: 'What I Understand by Sovereignty'". 197-257. In *The Accursed Share Volumes II & III,* New York: Zone Books.

Baxter, W. T. 1989. "Early accounting: The tally and checkerboard". *Accounting Historians Journal* 16 (2): 43-83.

Beard, Mary and John Henderson. 1997. "With This Body I Thee Worship: Sacred Prostitution in Antiquity". *Gender & History* 9: 480-503.

Beattie, John. 1960. *Bunyoro: an African Kingdom.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Beauchet, Ludovic. 1897. *Histoire du droit privé de la République athénienne.* Paris: Chevalier-Maresoq.

Beaujard, Philippe. 2005. "The Indian Ocean in Eurasian and African World-Systems before the Sixteenth Century". *Journal of World History* 16 (4): 411-465.

Begg, David, Stanley Fischer, and Rudiger Dornbusch. 2005. *Economics* (Eighth Edition). Maidenhead, Berkshire: McGraw-Hill.

Beier, A. Lee. 1985. *Masterless men: the vagrancy problem in England* 1560-1640. London: Routledge.

Bell, Stephanie. 1999. "Do taxes and bonds finance government spending?" *Journal of Economic Issues* 34: 603-620.

_____________. 2000. "The role of the state and the hierarchy of money". *Cambridge Journal of Economics* 25: 149-163.

Bell, Stephanie and John F. Henry. 2001. "Hospitality versus Exchange: the Limits of Monetary Economics". *Review of Social Economics* 54 (2): 203-226.

Bellah, Robert N. 2005. "What is Axial About the Axial Age?" *Archives of European Sociology* 46 (1): 69-87.

Belo, Jane. 1936. "A Study of the Balinese Family". *American Anthropologist* 38 (1):12-31.

Bender, Shunya. 1996. *The Social Structure of Ancient Israel: The Institution of the Family (beit 'ab) from the Settlement to the End of the Monarchy*. Jerusalem: Simor.

Benedetto, Luigi Foscolo. 1994. *The Travels of Marco Polo the Venetian* (Aldo Ricci's translation). London: Routledge.

Benn, James A. 1998. "Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism". *History of Religions* 37 (4): 295-322.

____________. 2007. *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Benveniste, Emile. 1963. *Indo-European Language and Society* (2 volumes). London: Faber and Faber.

_______________. 1972. "Don et échange dans le vocabulaire indo-européen". In *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Galimard).

Berndt, Ronald M. 1951. "Ceremonial Exchange in Western Arnhem Land". *Southwestern Journal of Anthropology* 7 (2): 156-176.

Binswanger, Hans Christoph. 1994. *Money and Magic: A Critique of the Modern Economy in the Light of Goethe's Faust*. Chicago: University of Chicago Press.

Birks, Peter. 1985. "The Roman Law Concept of Dominium and the Idea of Absolute Ownership". *Acta Juridica* 7: 1-37.

Bishop, Ryan and Lilian S. Robinson. 1998. *Night Market: Sexual Cultures and the Thai Economic Miracle*. New York: Routledge.

Blackburn, Robin. 1997. *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern*, 1492-1800. London: Verso.

Blackstone, Sir William. 1827. *Commentaries on the laws of England*. London: E. Duyckinck.

Blanc, Louis. 1839. *L'organisation du travail*. Paris: Au Bureau de Nouveau Monde.

Blau, Peter. 1964. *Exchange and Power in Social Life*. New York: Wiley.

Blaxter, Lorraine. 1971. "*Rendre service* and *Jalouisie*". In *Gifts and Poison* (F. G. Bailey, ed.). London: Basil Blackwell, 119-130.

Bleiberg, Edward. 2002. "Loans, Credit and Interest in Ancient Egypt". In *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael and Marc van de Mieroop, eds.), 257-276. Bethesda: CDL Press.

Blickle, Peter. 1977. *The Revolution of 1525: The German Peasant's War from a New Perspective.* (Thomas Brady and Erik Midelfort, translators.) Baltimore: Johns Hopkins.

Bloch, Marc. 1961. *Feudal Society.* (2 volumes). Chicago: University of Chicago Press.

Bogaert, Raymond. 1966. *Les Origines antiques de la banque de dépôt.* Leiden: Sijthoff.

_______________. 1968. *Banques et banquiers dans les cités grecques.* Leiden: Sijthoff

Bohannan, Laura. 1952. "A Genealogical Charter". *Africa: Journal of the International African Institute* 22: 301-315.

_______________. 1958. "Political Aspects of Tiv Social Organization". In *Tribes Without Rulers* (John Middleton and David Tait, eds.), 33-66. London: Routledge and Kegan Paul.

_______________. 1964. *Return to Laughter, An Anthropological Novel.* (As "Elenore Bowen Smith"). New York: Praeger.

Bohannan, Paul. 1954. "The Migration and Expansion of the Tiv". *Africa: Journal of the International African Institute* 24 (1): 2-16.

_____________. 1955. "Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv". *American Anthropologist* 57: 60-67.

_____________. 1957. *Justice and Judgment among the Tiv.* London: Oxford University Press.

_____________. 1958. "Extra-processual events in Tiv Political Institutions". *American Anthropologist* 60: 1-12.

_____________. 1959. "The Impact of Money on an African Subsistence Economy". *Journal of Economic History* 19: 491-503.

Bohannan, Paul and Laura Bohannan. 1953. *The Tiv of Central Nigeria.* London: International African Institute.

______________________________. 1968. *Tiv Economy.* Evanston: Northwestern University Press.

______________________________. 1969. *A Source Notebook on Tiv Religion.* 5 volumes. New Haven: Human Relations Area Files.

Boianovsky, Mauro. 1993. "Böhm-Baewerk, Irving Fisher, and the Term 'Veil of Money'". *History of Political Economy* 25 (4): 725-738.

Bokenkamp, Stephen R. 2008. "Fu: Talisman, Tally, Charm". In *The Encyclopedia of Taoism* (Fabrizio Pregadio, ed.), 35-38. London: Routledge.

Bolles, John Augustus. 1837. *A treatise on usury and usury laws.* Boston: James Munroe.

Boon, James. 1975. *The anthropological romance of Bali,* 1597-1972: *dynamic perspectives in marriage and caste, politics, and religion.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bottéro, Jean. 1961. "Desordre économique et annulation des dettes en Mesopotamie à l'epoque paleo-babylonienne". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 4: 113-164.

__________. 1992. *Everyday Life in Ancient Mesopotamia.* (Translated by Antonia Nevill.) Baltimore: Johns Hopkins.

Bourdieu, Pierre. 1965. "The Sentiment of Honor in Kabyle Society". In J. G. Peristiany, editor, *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society.* London: Trinity Press, 191-242.

__________. 1977. *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

__________. 1990. *The Logic of Practice* (Translated by Richard Nice). Cambridge: Polity Press.

Bowers, Richard H. 1983. "From Rolls to Riches: King's Clerks and Moneylending in Thirteenth-Century England". *Speculum* 58 (1): 60-71.

Boyer-Xambeu, Marie-Thérèse, Ghislain Deleplace, and Lucien Gillard. 1994. *Private Money & Public Currencies: the 16th Century Challenge.* (Azizeh Azodi, translator). Armonk: M. E. Sharpe.

Bradley, Keith R. 1987. "On the Roman Slave Supply and Slavebreeding". In *Classical Slavery* (M. I. Finley, ed.), 42-64. London: Routledge.

Brady, Thomas A., Jr. 1997. "The Rise of Merchant Empires, 1400-1700. A European Counterpoint". In *The political economy of merchant empires* (James D. Tracy, ed.), 117-160. Cambridge: Cambridge University Press.

Brand, Paul. 2002. "Aspects of the Law of Debt, 1189-1307". In *Credit and debt in medieval England,* c.1180-c.1350 (Schofield, Phillipp R. and N. J. Mayhew, eds.), 19-41. London: Oxbow.

__________. 2003. "The Jewish Community of England in the Records of the English Royal Government". In *The Jews in medieval Britain: historical, literary, and archaeological perspectives* (Patricia Skinner, ed.), 73-96. Woodbridge: Boyden and Brewer.

Braudel, Fernand. 1979. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle, 3: Le temps du monde.* Paris: A. Colin.

__________. 1992. *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century: The wheels of commerce.* Berkeley: University of California Press.

__________. 1995. *The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Philip II* (two volumes). Berkeley: University of California Press.

Brenner, Robert. 2002. *The Boom and the Bubble: The US in the World Economy.* London and New York: Verso.

Briant, Paul. 2006. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire.* New York: Eisenbrauns.

Brock, Roger. 1994. "The Labour of Women in Classical Athens". *The Classical Quarterly* (new series) 44 (2): 336-346.

Bronkhorst, Johannes. 2007. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill.

Brook, Timothy. 1998. *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*. Berkeley: University of California Press.

Brunt, P. A. 1974. *Social Conflicts in the Roman Republic*. New York: Norton.

Bryant, Joseph M. 1996. *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*. Albany: SUNY.

Bücher, Karl. 1907. *Industrial Evolution*. (S. Morley Wickett, trans.) New York: Holt.

Buckland, William Warwick. 1908. *The Roman Law of Slavery*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buckler, W. H. 1896. *The Origin and History of Contract in Roman Law down to the End of the Republican Period*. London: C. J. Clay and Sons.

Bulliet, Richard W. 1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge: Harvard University Press.

Burton, Sir Richard F. 1934. *The Book of a Thousand Nights and a Night* (6 volumes). New York: Heritage Press.

Butrica, James L. 2006. "Some Myths and Anomalies in the Study of Roman Sexuality". In *Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West* (Beert C. Verstraete and Vernon Provencal, eds.), 209-270. Berkeley: University of California Press.

Byrne, Frances. 1971. "Tribes and Tribalism in early Ireland". *Ériu* 22: 128-166.

______________. 1973. *Irish Kings and High Kings*. London: Batsford.

Caffentzis, Constantine George. 1989. *Clipped Coins, Abused Words, and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money*. New York: Autonomedia.

Cairns, Francis. 1991. "The 'Laws of Eretria' ('IG' XII. 9 1273 and 1274): Epigraphic, Legal, Historical, and Political Aspects". *Phoenix* 45 (4): 296-313.

Calhoun, George W. 1934. "Classes and Masters in Homer". *Classical Philology* 29: 192-206, 301-316.

Cambiano, Guiseppe. 1987. "Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery". In *Classical Slavery* (M. I. Finley, ed.), 28-53. London: Frank Cass.

Campbell, John Kennedy. 1964. *Honour, family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Oxford University Press.

Cannan, Edwin. 1921. "Early History of the Term Capital". *Quarterly Journal of Economics* 35 (3): 469-481.

Cardascia, Guillaume. 1959. "L'adoption matrimonlale à Babylone et à Nuzi". *Revue historique de droit français et étranger* 37: 1-16.

_________________. 1969. *Les lois assyriennes*. Littératures Anciennes du Proche-Orient 2. Paris: Cerf.

Cartier, Michel. 1988. "Dette et propriété en Chine". In *Lien de Vie: Noued Mortel: les representations de la dette en Chine, au Japan, et dans le monde Indien* (Charles Malamoud, ed.), 17-29. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Études en Science Sociales.

Case, Karl E., Ray C. Fair, Manfred Gärtner, and Ken Heather. 1996. *Economics*. London: Prentice Hall.

Caskey, John P. 1994. *Fringe Banking: Check-Cashing Outlets, Pawnshops, and the Poor*. New York: Russell Sage Foundation.

Cerny, Jaroslav. 1954. "Prices and wages in Egypt in the Ramesside period". *Cahiers d'histoire mondiale* 4: 903-921.

Chakravarti, Uma. 1985. "Of dasas and karmakaras: servile labor in ancient India". In *Chains of Servitude: Bondage and Slavery in India* (Utsa Patnaik, Manjari Dingwaney, eds.), 35-75. Reno: University of Nevada Press.

Chapman, Anne. 1980. "Barter as a Universal Mode of Exchange". *L'Homme* 22 (3): 33-83.

Charles-Edwards, T. M. 1978. "Honour and Status in Some Irish and Welsh Prose Tales". *Eriu* 29: 123-141.

____________________. 1993. *Early Irish and Welsh kinship*. Oxford: Oxford University Press.

Chatterjee, Heramba. 1971. *The Law of Debt in Ancient India*. Calcutta: Sanskrit College.

Chattopadhyaya, Debiprasad. 1994. *Carvaka/Lokayata: An Anthology of Source Materials and Some Recent Studies*. New Delhi: Mrinal Kanti Gangopadhyaya.

Chaudhuri, Kirti N. 1985. *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to* 1750. Cambridge: Cambridge University Press.

________________. 1990. *Asia Before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to* 1750. Cambridge: Cambridge University Press.

Chauhan, Gian Ghand. 2003. *An Economic history of early medieval northern India*. New Delhi: Atlantic Publishers.

Ch'en, Kenneth K. S. 1964. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press.

Choksy, Jamsheed K. 1988. "Loan and sales contracts in ancient and early medieval Iran". *Indo-Iranian Journal* 31(3: 191-218).

Cipolla, Carlo M. 1967. *Money, Prices and Civilisation in the Mediterranean World: Fifth to Seventeenth Centuries*. Princeton: Princeton University Press.

Clanchy, M. T. 1993. *From memory to written record, England* 1066-1307. Oxford: Blackwell.

Clarence-Smith, William G. 2008. "Islamic Abolitionism in the Western Indian

Ocean from c. 1800". Presented at the conference, *Slavery and the Slave Trades in the Indian Ocean and Arab Worlds: Global Connections and Disconnections*, Yale University, November 7-8, 2008. www.yale.edu/glc/indian?ocean/clarence?smith.pdf.

Clavero, Bartolomé. 1986. "The jurisprudence on usury as a social paradigm in the history of Europe". In *Historische Soziologie der Rechtswissenschaft* (Erik Volkmar Heyen, ed.), 23-36. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Codere, Helen. 1950. *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare* 1792-1930. Monograph 18. New York: American Ethnological Society.

Cohen, David. 1987. "Seclusion, separation and the status of women in classical Athens". *Greece and Rome* 36.(1): 1-15.

Cohen, Edward E. 1995. Review of "Lending and Borrowing in Ancient Athens", Bryn Mawr Classical Review 3 (4): (hegel.lib.ncsu.edu/stacks/serials/bmcr/bmcr-v3n04-cohen-lending)

Cohn, Norman. 1972. *The pursuit of the millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. New York: Oxford University Press.

Cole, Alan. 1998. *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*. Palo Alto: Stanford University Press.

Coleman, Janet. 1985. "Dominium in 13th and 14th Century Political Thought and its 17th Century Heirs: John of Paris and Locke". *Political Studies* 33: 73-100.

______________. 1988. "Property and Poverty". In *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, c1350-1450 (J. H. Barnes, ed.), 607-648. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, Randall. 1986. *Weberian Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

______________. 1989. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: Harvard University Press.

Cook, Robert Manuel. 1958. "Speculations on the Origins of Coinage". *Historia* 7: 257-267.

Cooper, Frederick. 1979. "The Problem of Slavery in African studies". *Journal of African History* 20: 103-125.

Cooper, Jerrold S. 1986. *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions, Volume 1: Presargonic Inscriptions*. New Haven: American Oriental Society.

______________. 2002. "Virginity in Ancient Mesopotamia". *Compte rendu, Rencontre Assyriologique Internationale* 47: 91-112.

Cooper, Melinda. 2006. "The Unborn Born Again: Neo-Imperialism, the Evangelical Right and the Culture of Life". *Postmodern Culture* (PMC) 17.1: #3.

______________. 2008. *Life as surplus: biotechnology and capitalism in the neoliberal era*. Seattle: University of Washington Press.

Cornell, Tim. 1995. *The beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*. London: Routledge.

Cortés, Hernan. 1868. *The fifth letter of Hernan Cortes to the Emperor Charles V: containing an account of his expedition to Honduras.* London: Hakluyt Society.

Cotter, James Finn. 1969. "The Wife of Bath and the Conjugal Debt". *English Language Notes* 6: 169-172.

Covarrubias, Miguel. 1937. *Island of Bali.* London: Kegan Paul.

Curtin, Phillip D. 1969. *The Atlantic Slave Trade: A Census.* Madison: University of Wisconsin Press.

Curtin, Phillip D., and Jan Vansina,. 1964. "Sources of the Nineteenth Century Atlantic Slave Trade". *Journal of African History* 5 (2): 185-208.

Custers, Peter. 2006. *Questioning Globalized Militarism: Nuclear and Military Production and Critical Economic Theory.* Monmouth: Merlin Press.

Dandamaev, Muhammed. 1984. *Slavery in Babylonia, from Nabopolasser to Alexander the Great (626-331 BC).* De Kalb: Northern Illinois University Press.

Darnton, Robert. 1984. *The Great Cat Massacre.* New York: Vintage Books.

Davenant, Charles. 1771. "Discourses on the Public Revenues and on Trade. Discourse II: Concerning Credit, and the Means and Methods by which it may be restored". In *The political and commercial works of that celebrated writer Charles D'Avenant: relating to the trade and revenue of England, the Plantation trade, the East-India trade and African trade* (Sir Charles Whitworth, ed.), 150-206. London: R. Horsefeld.

Davidson, Paul. 2006. "Keynes and Money". In *A Handbook of Alternative Monetary Economics* (Philip Arestis and Malcolm Sawyer, eds.), 139-153. Cheltenham: Edward Elgar.

Davies, Glynn. 1996. *A History of Money.* Cardiff: University of Wales Press.

Davies, Kenneth Gordon. 1975. *The North Atlantic world in the seventeenth century.* St. Paul: University of Minnesota Press.

Davis, John. 1904. *Corporations.* New York: Capricorn.

Delâge, Denys. 1993. *Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America,* 1600-1664. Vancouver: University of British Columbia Press.

Deleuze, Giles and Felix Guattari. 1972. *Anti-Oedipe.* Translated into English as *Anti-Œdipus* (Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, translators.) New York: Continuum, 2004.

Deng, Gang. 1999. *The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Stagnation.* London: Routledge.

Denzel, Markus A. 2006. "The European bill of exchange". Paper presented at the XIV International Economic History Congress, Helsinki, Finland, 21 to 25 August 2006. www.helsinki.fi/iehc2006/papers1/Denzel2.pdf.

Derrida, Jacques. 2000. *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond.* (Trans. Rachel Bowlby), Stanford: Stanford University Press.

_____________. 2001. *Acts of Religion*. London: Routledge.

Descat, Raymond. 1995. "L'économie antique et la cité grecque: Un modèle en question". Annales. Histoire, Sciences Sociales, 50e Année, No. 5: 961-989.

Dhavalikar, Madhukar Keshav. 1975. "The Beginning of Coinage in India". *World Archaeology* 6 (3): 330-338.

Di Cosmo, Nicola and Don J. Wyatt, editors. 2005. *Political frontiers, ethnic boundaries, and human geographies in Chinese history*. London: Routledge Curzon.

Diakonoff, Igor. 1982. "The Structure of Near Eastern Society before the Middle of the 2nd Millennium BC". *Oikumene* 3: 7-100.

Diaz, Bernal. 1844. *The memoirs of the conquistador Bernal Diaz del Castillo, Written by Himself, Containing a True and Full Account of the Discovery and Conquest of Mexico and New Spain*. (John Ingram Lockhart, translator.) Boston: J. Hatchard and Son.

__________. 1963. *The Conquest of New Spain*. (J. M. Cohen, translator.) New York: Penguin Books.

Digby, Kenelm Edward, and William Montagu Harrison. 1897. *An Introduction to the History of the Law of Real Property with Original Authorities*. Fifth Edition. Oxford: Clarendon Press.

Dighe, Ranjit, editor. 2002. *The historian's Wizard of Oz: reading L. Frank Baum's classic as a political and monetary allegory*. Westport: Greenwood Publishing Group.

Dike, K. Onwuka and Felicia Ekejiuba. 1990. *The Aro of south-eastern Nigeria*, 1650-1980: *a study of socio-economic formation and transformation in Nigeria*. Ibadan: University Press.

Dikshitar, V. R. Ramachandra. 1948. *War in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Dillon, John M. 2004. *Morality and Custom in Ancient Greece*. Bloomington: Indiana University Press.

Dixon, C. Scott. 2002. *The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach*, 1528-1603. Cambridge: Cambridge University Press.

Dockés, Pierre. 1979. *Medieval Slavery and Liberation* (Arthur Goldhammer, translator). Chicago: University of Chicago Press.

Doherty, Charles. 1980. "Exchange and Trade in Early Medieval Ireland". *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 110: 67-89.

Donzelot, Jacques. 1994. *L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Seuil

Dorward, David C. 1976. "Precolonial Tiv Trade and Cloth Currency". *International Journal of African Historical Studies* 9 (4): 576-591.

Douglas, Mary. 1951. "A form of polyandry among the Lele of the Kasai". *Africa: Journal of the International African Institute* 21 (1): 1-12. (As Mary Tew.)

____________. 1958. "Raffia Cloth Distribution in the Lele Economy". *Africa: Journal of the International African Institute* 28 (2): 109-122.

___________. 1960. "Blood-Debts and Clientship Among the Lele". *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90 (1): 1-28.

___________. 1962. "The Lele Compared with the Bushong: A Study in Economic Backwardness". In *Markets in Africa* (Paul Bohannan and George Dalton, eds.), 211-223. Chicago: Northwestern University Press.

___________. 1963. *The Lele of the Kasai*. London: Oxford University Press.

___________. 1964. "Matriliny and Pawnship in Central Africa". *Africa: Journal of the International African Institute* 34 (4): 301-313.

___________. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.

___________. 1982. *In the Active Voice*. London: Routledge and Kegan Paul.

___________. 1999. "Sorcery Accusations Unleashed: the Lele Revisited, 1987". *Africa: Journal of the International African Institute* 69 (2): 177-193.

Downes, Rupert Major. 1933. *The Tiv Tribe*. Kaduna: Government Printer.

_________________. 1977. *Tiv Religion*. Ibadan: Ibadan University Press.

Dreyer, Edward L. 2006. *Zheng He: China and the Oceans in the Early Ming Dynasty*, 1405-1433. Library of World Biography (editor, Peter N. Stearns). New York: Pearson Longman, 2006.

Driver, Godfrey Rolles. and John C. Miles. 1935. *The Assyrian Laws*. Oxford: Clarendon Press.

Dubois, Page. 2003. *Slaves and Other Objects*. Chicago: University of Chicago Press.

Duby, Georges. 1973. *Guerriers et paysans, VIIe-XIIe sècle: Premier essor de l'économie européenne*. Paris: Gallimard.

___________. 1980. *The Three Orders: Feudal Society Imagined* (translated by Arthur Goldhammer). Chicago: University of Chicago Press.

___________. 1982. *Rural Economy and the Country Life in the Medieval West*. New York: Routledge and Kegan Paul.

Duffy, Seán, Ailbhe MacShamhráin, and James Moynes, editors. 2005. *Medieval Ireland: an encyclopedia*. Dublin: CRC Press.

Duggan, E. de C. 1932. "Notes on the Munshi Tribe". *Journal of the African Society* 31: 173-182.

Dumont, Louis. 1966. *Homo Hierarchicus: Essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard.

___________. 1981. *From Mandeville to Marx: the Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.

___________. 1992. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

Duyvendak, Jan Julius Lodewijk. 1928. *The Book of Lord Shang*. London: Arthur Probsthain.

Dyer, Christopher. 1989. *Standards of living in the later Middle Ages: social change in England, c.* 1200-1520. Cambridge: Cambridge University Press.

Einaudi, Luigi. 1936. "The Theory of Imaginary Money from Charlemagne to the French Revolution", in F. C. Lane and J. C. Riemersma (eds.), *Enterprise and Secular Change*, London: Allen and Unwin, 1956.

Einzig, Paul. 1949. *Primitive Money in its Ethnological, Historical, and Ethnographic Aspects*. New York: Pergamon Press.

Eisenstadt, Shmuel N. 1982. "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics". *European Journal of Sociology* 23 (2): 294-314.

__________________. 1984. "Heterodoxies and Dynamics of Civilizations". *Proceedings of the American Philosophical Society* 128 (2): 104-113.

__________________. 1986. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.

Ekejiuba, Felicia Ifeoma. 1972. "The Aro trade system in the nineteenth century". *Ikenga* 1 (1): 11-26, 1 (2): 10-21.

Elayi, Josette and A. G. Elayi. 1993. *Trésors de monnaies phéniciennes et circulation monétaire (Ve-IVe siècle avant J.-C.)*. Paris: Gabalda.

Ellis, Thomas Peter. 1926. *Welsh Tribal Law and Custom in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.

Eltis, David, Stephen D. Behrent, David Richardson, Herbert S. Klein. 2000. *The Transatlantic Slave Trade: A Database*. Cambridge: Cambridge University Press.

Elwahed, Ali Abd. 1931. *Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage. Étude des situations génératrices de l'esclavage. Avec appendice sur l'esclavage de la femme et bibliographie critique*. Paris: Éditions Albert Mechelinck.

Elyachar, Julia. 2002. "Empowerment Money: The World Bank, Non-Governmental Organizations, and the Value of Culture in Egypt". *Public Culture* 14 (3): 493-513.

___________. 2005. *Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo*. Durham: Duke University Press.

Endres, Rudolf. 1979. "The Peasant War in Franconia". In *The German Peasant War of 1525—New Viewpoints* (Bob Scribner and Gerhard Benecke, eds.), 63-83. London: Allen and Unwin.

Engels, Donald W. 1978. *Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army*. Berkeley: University of California Press.

Equiano, Olaudah. 1789. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano: or, Gustavus Vassa, the African*. Modern Library Edition, New York, 2004.

Erdosy, George. 1988. *Urbanisation in Early Historic India*. Oxford: British Archaeological Reports.

_____________. 1995. "City states in North India and Pakistan at the time of the Buddha". In *The archaeology of early historic South Asia: the emergence of cities and states* (Frank Allichin and George Erdosy, eds.), 99-122. Cambridge: Cambridge University Press.

Essid, Yassine. 1988. "Islamic Economic Thought". In *Preclassical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish Enlightenment* (edited by Todd Lowry), 77-102. Boston: Kluwer.

____________. 1995. *A critique of the origins of Islamic economic thought*. Leiden: E. J. Brill.

Evans-Pritchard, E. E. 1931. "An Alternative Term for 'Bride-Price'". *Man* 31: 36-39.

____________. 1940. *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.

____________. 1948. *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer Lecture for* 1948. Cambridge: Cambridge University Press.

____________. 1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.

Falkenhausen, Lothar von. 2005. "The E Jun Qi Metal Tallies: Inscribed Texts and Ritual Contexts". In *Text and Ritual in Early China* (edited by Martin Kern), 79-123. Seattle: University of Washington Press.

Falkenstein, Adam. 1954. "La cité-temple sumérienne". *Cahiers d'histoire mondiale* 1: 784-814.

Falola, Toyin and Paul E. Lovejoy, editors. 1994. *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective*. Boulder: University of Colorado Press.

Fardon, Richard. 1985. "Sisters, Wives, Wards and Daughters: A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and their Neighbors. Part I: The Tiv". *Africa: Journal of the International African Institute* 54 (4): 2-21.

____________. 1986. "Sisters, Wives, Wards and Daughters: A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and their Neighbors. Part II: The Transformations". *Africa: Journal of the International African Institute* 55 (1): 77-91.

Faure, Bernard. 1998. "The Buddhist Icon and the Modern Gaze". *Critical Inquiry* 24 (3): 768-813.

____________. 2000. *Visions of Power: Imagining Medieval Japanese Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.

Fayazmanesh, Sasan. 2006. *Money and Exchange: Folktales and Reality*. New York: Routledge.

Federal Reserve Bank of New York. 2008. "The Key to the Gold Vault". www.newyorkfed.org/education/addpub/goldvaul.pdf.

Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.

Feeley-Harnik, Gillian. 1982. "The King's Men in Madagascar: Slavery, Citizenship and Sakalava Monarchy". *Africa: Journal of the International African Institute* 52 (2): 31-50.

Fenton, William N. 1978 "Northern Iroquois Culture Patterns". In *Handbook of the*

North American Indians, volume 15, *Northeast* (W. Sturtevant and B. Trigger, eds.), 296-321. Washington D. C.: Smithsonian Institute Press.

Ferguson, Niall. 2001. *The Cash Nexus: Money and Power in the Modern World*, 1700-2000. London: Allen Lane.

____________. 2004. *Colossus: the price of America's empire*. London: Penguin.

____________. 2007. *The Ascent of Money: A Financial History of the World*. London: Penguin.

Finkelstein, Jacob J. 1961. "Ammisaduqa's Edict and the Babylonian 'Law Codes'". *Journal of Cuneiform Studies* 15: 91-104.

____________. 1965. "Some New Misharum Material and Its Implications". *Assyriological Studies* 16: 233-246.

____________. 1966. "Sex Offenses in Sumerian Laws". *Journal of the American Oriental Society* 86: 355-372.

Finley, Moses I. 1954. *The World of Odysseus*. New York: Viking Press.

____________. 1960. *Slavery in classical antiquity: views and controversies*. Cambridge: W. Heffer and Sons.

____________. 1963. *The ancient Greeks: an introduction to their life and thought*. New York: Viking Press.

____________. 1964. "Between Slavery and Freedom" *Comparative Studies in Society and History* 6 (3): 233-249.

____________. 1974. *The Ancient Economy*. Berkeley: University of California Press.

____________. 1980. *Ancient Slavery and Modern Ideology*. London: Penguin

____________. 1981. *Economy and Society in Ancient Greece*. New York: Penguin.

____________. 1983. *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.

____________. 1985. *Studies in land and credit in ancient Athens, 500-200 B. C.: the horos inscriptions*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Firth, Raymond. 1959. *Economics of the New Zealand Maori*. Wellington, New Zealand: R. E. Owen.

Fischel, Walter J. 1937. *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*. London: Royal Asiatic Society.

Fiser, Ivo. 2004. "The Problem of the Setthi in Buddhist Jatakas". In *Trade in Early India* (Ranabir Chakravarti, ed.), 166-198. Oxford: Oxford University Press.

Fisher, Douglas. 1989. "The Price Revolution: A Monetary Interpretation". *Journal of Economic History* 49 (1): 884-902.

Fitzpatrick, Jim. 2001. *Three Brass Balls: the Story of the Irish Pawnshop*. Dublin: Collins Press.

Flandrin, Jean-Louis. 1979. *Families in Former Times*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fleet, John Faithful. 1888. *Inscriptions of the Early Gupta Kings and Their Successors, Corpus Inscriptionium Indicarum, vol. III*. Calcutta: Government Printer.

Flynn, Dennis. 1978. "A New Perspective on the Spanish Price Revolution: The Monetary Approach to the Balance of Payments". *Explorations in Economic History* 15: 388-406.

_____________. 1979. "Spanish-American Silver and World Markets in the Sixteenth Century". *Economic Forum* 10: 46-71.

_____________. 1982. "The Population Thesis View of Sixteenth-Century Inflation Versus Economics and History". In *Munzpragung, Geldumlauf und Wechselkurse/ Mintage, Monetary Circulation and Exchange Rates. Akten der C7-Section des 8th International Economic History Congress Budapest* 1982. (F. Irsigler and E. H. G. van Cauwenberghe, editors.), 361-382. Trier: THF-Verlag.

Flynn, Dennis and Arturo Giráldez. 1995. "Born with a 'Silver Spoon': the Origin of World Trade in 1571". *Journal of World History* VI (2): 201-211.

_____________. 2002. "Cycles of Silver: Global Economic Unity through the Mid-Eighteenth Century". *Journal of World History*, vol. 13, no. 2, 391-427.

Forstater, Mathew. 2005. "Taxation and Primitive Accumulation: The Case of Colonial Africa", *Research in Political Economy*, 22, 51-64.

_____________. 2006. "Taxation: Additional Evidence from the History of Thought, Economic History, and Economic Policy", in M. Setterfield (ed.), *Complexity, Endogenous Money, and Exogenous Interest Rates*, Chetlenham, UK: Edward Elgar.

Frankfort, Henri. 1948. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: University of Chicago Press.

Freuchen, Peter. 1961. *Book of the Eskimo*. Cleveland, Ohio: World Publishing Co.

Friedman, Thomas L. 1999. *The Lexus and the Olive Tree*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method* (Joel Weinsheimer; Donald G Marshall, translators). London: Continuum.

Gale, Esson McDowell. 1967. *Discourse on Salt and Iron: a debate on state control of commerce and industry in ancient China* (by Huan K'uan). Taipei: Ch'eng-Wen.

Galey, Jean-Claude. 1983. "Creditors, Kings and Death: determinations and implications of bondage in Tehri-Gathwal (Indian Himalayas)". In *Debts and Debtors* (Charles Malamoud, ed.), 67-124. London: Vikas.

Gallant, Thomas W. 2000. "Honor, Masculinity, and Ritual Knife Fighting in Nineteenth-Century Greece". *American Historical Review* 105 (2): 359-382.

Gardiner, Geoffrey. 2004. "The Primacy of Trade Debts in the Development of Money". In *Credit and State Theories of Money: The Contributions of A. Mitchell Innes* (L. Randall Wray, ed.). Cheltingham, Edward Elgar.

Garnsey, Peter. 1996. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

____________. 2008. *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gates, Hill. 1989. "The Commoditization of Women in China". *Signs* 14 (4): 799-832.

Geertz, Clifford. 1973. "Deep play: notes on the Balinese cockfight". In *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.

Geertz, Hildred, and Clifford Geertz. 1975. *Kinship in Bali.* Chicago: University of Chicago Press.

Gernet, Jacques. 1956. *Les aspects economiques du bouddhisme dans la societe chinoise du Ve au Xe siècle.* Paris: Ecole francaise d'Extreme-Orient. English version: *Centuries* (Franciscus Verellen, translator). New York: Columbia University Press, 1995.

____________. 1960. "Les suicides par le feu chez les bouddhiques chinoises de Ve au Xe siecle", *Melange publies par l'Institut des Hautes Études* II: 527-558.

____________. 1982. A *History of Chinese Civilization.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gerriets, Marilyn. 1978. *Money and Clientship in the Ancient Irish Laws.* Ph. D. dissertation, University of Toronto.

____________. 1981. "The Organization of Exchange in Early Christian Ireland". *Journal of Economic History* 41 (1): 171-176.

____________. 1985. "Money in Early Christian Ireland according to the Irish Laws". *Comparative Studies in Society and History* 27 (2): 323-339.

____________. 1987. "Kinship and Exchange in Pre-Viking Ireland". *Cambridge Medieval Celtic Studies* 13: 39-72.

Getz, Trevor R. 2003. "Mechanisms of Slave Acquisition and Exchange in Late Eighteenth Century Anomabu: Reconsidering a Cross-Section of the Atlantic Slave Trade". *African Economic History* 31: 75-89.

Ghazanfar, Shaikh M. 1991. "Scholastic Economics and Arab Scholars: The 'Great Gap' Thesis Reconsidered". *Diogenes: International Review of Humane Sciences;* No.154: 117-133.

____________. 2000. "The Economic Thought of Abu Hamid Al-Ghazali and St. Thomas Aquinas: Some Comparative Parallels and Links". *History of Political Economy,* 32 (4): 857-888.

____________. 2003. *Medieval Islamic economic thought: filling the "great gap" in European economics.* New York: Routledge.

Ghazanfar, Shaikh M., and Abdul Azim Islahi,. 1997. *The Economic Thought of al-Ghazali* (450-505 *A. H.* / 1058-1111 *A. D.)* Jeddah: Scientific Publishing Centre King Abdulaziz University.

____________. 2003. "Explorations in Medieval Arab-Islamic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics". In *Medieval Islamic economic thought: filling the "great gap" in European economics* (S. Ghazanfar, ed.), 53-71. New York: Routledge.

Gibson, Charles. 1964. *The Aztecs under Spanish rule: a history of the Indians of the Valley of Mexico*, 1519-1810. Stanford: Stanford University Press.

Gilder, George. 1981. *Wealth and Poverty*. New York: Basic Books.

__________. 1990. *Microcosm: the quantum revolution in economics and technology*. New York: Simon and Schuster.

Glahn, Richard Von. 1996a. *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China*, 1000-1700. Berkeley: University of California Press.

__________. 1996b. "Myth and Reality of China's Seventeenth Century Monetary Crisis". *Journal of Economic History* 56, no. 2, 429-454.

Glancey, Jennifer A. 2006. *Slavery in Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press.

Gluckman, Max. 1971. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. London: Basil Blackwell.

Goldstone, Jack A. 1984. "Urbanization and Inflation: Lessons from the English Price Revolution of the Sixteenth and Seventeenth Centuries". *American Journal of Sociology* 89 (5): 1122-1160.

__________. 1991. "Monetary Versus Velocity Interpretations of the 'Price Revolution': A Comment". *Journal of Economic History* 51 (1): 176-181.

__________. 2002. "Efflorescences and Economic Growth in World History: Rethinking the 'Rise of the West' and the Industrial Revolution". *Journal of World History* 13 (2): 323-389.

Goodman, Martin. 1983. *State and Society in Roman Galilee, A. D.* 132-212. London: Valentine Mitchell.

Goody, Jack. 1976. *Production and reproduction: a comparative study of the domestic domain*. Cambridge: Cambridge University Press.

__________. 1983. *Development of Marriage and the Family in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

__________. 1990. *The Oriental, the Ancient, and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the Pre-Industrial Societies of Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press.

__________. 1996. *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, Jack and Stanley J. Tambiah. 1973. *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goitein, Shelomo Dov. 1954. "From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia, and East Africa from the Eleventh to Twelfth Centuries". *Speculum* 29: 181-197.

__________. 1957. "The Rise and Fall of the Middle Eastern bourgeoisie in early Islamic times". *Journal of World History* 3: 583-603.

__________. 1964. "The commercial mail service in medieval Islam". *Journal of the American Oriental Society* 84: 118-123.

_______________. 1966. "Banker's Accounts from the Eleventh Century A. D". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 9: 28-66.

_______________. 1967. *A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza.* Berkeley: University of California. Press.

_______________. 1973. *Letters of Medieval Jewish Traders.* Princeton: Princeton University Press.

Gordon, Barry. 1982. "Lending at interest: some Jewish, Greek, and Christian approaches, 800 BC-AD 100". *History of Political Economy* 14 (3): 406-426.

__________. 1989. *The economic problem in biblical and patristic thought.* Leiden: E. J. Brill.

Gough, Kathleen. 1971. "Nuer Kinship: a Reexamination". In *The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard* (T. Beidelman, ed.), 79-123. London: Tavistock Publications.

Goux, Jean-Joseph. 1990. *Symbolic Economies: After Marx and Freud* (Jennifer Curtiss Gage, translator.) Ithaca: Cornell University Press.

Graeber, David. 1997. "Manners, Deference and Private Property: the Generalization of Avoidance in Early Modern Europe". *Comparative Studies in Society and History 39* (4): 694-728.

___________. 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams.* New York: Palgrave.

___________. 2005. "Fetishism and Social Creativity, or Fetishes are Gods in Process of Construction". *Anthropological Theory* 5 (4): 407-438.

___________. 2006. "Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism Is a Transformation of Slavery (short version)". *Critique of Anthropology* 26 (1): 61-81.

___________. 2007. *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire.* Oakland: AK Press.

___________. 2009. "Debt, Violence, and Impersonal Markets: Polanyian Meditations". In *Market and Society: The Great Transformation today* (Chris Hann and Keith Hart, eds.), 106-132. Cambridge: Cambridge University Press.

Graham, Angus Charles. 1960. *The Book of Lieh-Tzu.* London: John Murray.

________________. 1979. "The Nung-Chia 'School of the Tillers' and the Origin of Peasant Utopianism in China". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London,* Vol. 42 no. 1, 66-100.

________________. 1989. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China.* La Salle, Illinois: Open Court Press.

________________. 1994. Studies in Chinese philosophy and philosophical literature. *SUNY series in Chinese philosophy and culture. Albany: SUNY.*

Grahl, John. 2000. "Money as Sovereignty: the Economics of Michel Aglietta". *New Political Economy* 5 (2): 291-316.

Grandell, Axel. 1977. "The reckoning board and tally stick". *Accounting Historians Journal* 4 (1): 101-105.

Gray, Robert F. 1968. "Sonjo Bride-Price and the Question of African 'Wife Purchase'". *American Anthropologist* 62: 34-47.

Greengus. Samuel. 1966. "Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites". *Journal of Cuneiform Studies* 20: 57-72.

____________________. 1969. "The Old Babylonian marriage contract". *Journal of the American Oriental Society* 89: 505-532.

____________________. 1975. "Sisterhood Adoption at Nuzi and the 'Wife-Sister' in Genesis". *Hebrew Union College Annual* 46: 5-31.

____________________. 1990. "Bridewealth in Sumerian sources". *Hebrew Union College Annual* 61: 25-88.

Gregory, Christopher A. 1982. *Gifts and Commodities*. New York: Academic Press.

____________________. 1998. *Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

Green, Peter. 1993. *Alexander to Actium: the historical evolution of the Hellenistic age*. Berkeley: University of California Press.

Greider, William. 1989. *Secrets of the Temple: How the Federal Reserve Runs the Country*. New York: Simon and Schuster.

Grierson, Phillip. 1959. "Commerce in the Dark Ages: a critique of the evidence". *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series 9: 123-140.

______________. 1960. "The monetary reforms of 'Abd al-Malik: their metrological basis and their financial repercussions". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 3: 241-264.

______________. 1977. *The Origins of Money*. London: Athlone Press.

______________. 1978. "The Origins of Money". In *Research in Economic Anthropology Vol. I*. Greenwich: Journal of the Anthropological Institute Press.

______________. 1979. *Dark Age Numismatics*. London: Variorium Reprints.

Grosz, Katarzyna. 1983. "Bridewealth and Dowry in Nuzi". In *Images of Women in Antiquity* (A. Cameron and A. Kuhrt, eds.), 193-206. Detroit: Wayne State University Press.

______________. 1989. "Some aspects of the position of women in Nuzi". In *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia* (Barbara S. Lesko, ed.), 167-180. Atlanta: Scholar's Press.

Gudeman, Stephen. 2002. *The Anthropology of Economy*. London: Blackwell.

Guha, Ranjanit. 1999. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham: Duke University Press.

Guisborough, William of. 1954. *The Chronicle of William of Guisborough.* (H. Rothwell, editor.) London: Camden.

Gupta, Parameshwari Lal and T. R. Hardaker,. 1985. *Indian Silver Punchmarked Coins: Magadha-Maurya Karshapana Series.* Nashik: Indian Institute of Research in Numismatic Studies.

Guth, Delloyd J. 2008. "The Age of Debt: the Reformation and English Law". In *Tudor Rule and Revolution: Essays for G. R. Elton from His American Friends* (Delloyd J. Guth and John W. McKenna, eds.), 69-86. Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, Jane I. 1994. "Brideprice". In The Encyclopedia of Social History (Peter N. Stearns, ed.), p. 84. London: Taylor and Francis.

___________. 2004. *Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa.* Chicago: University of Chicago Press.

Hadot, Pierre. 1995. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault.* (Michael Chase, translator). Oxford: Blackwell.

___________. 2002. *What Is Ancient Philosophy*? Cambridge: Belknap Press.

Hallam, Henry. 1866. *The constitutional history of England, from the accession of Henry VII to the death of George II.* London: Widdelton.

Halperin, David. 1990. "The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens". In *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (David Halperin, ed.), 88-112. New York: Routledge.

Hamashita, Takeshi. 1994. "Tribute Trade System and Modern Asia". In *Japanese Industrialization and the Asian Economy* (A. J. H. Latham and H. Kawakatsu, ed), 91-107. London and New York: Routledge.

________________. 2003 "Tribute and treaties: maritime Asia and treaty port networks in the era of negotiations, 1800-1900". In *The resurgence of East Asia:* 500, 150 *and* 50 *year perspectives* (Giovanni Arrighi, et al., eds.), 15-70. London; New York: Routledge.

Hamilton, Earl J. 1934. *American Treasure and the Price Revolution in Spain,* 1501-1650. Cambridge: Harvard University Press.

Hardaker, Alfred. 1892. A *Brief History of Pawnbroking.* London: Jackson, Ruston and Keeson.

Hardenburg, Walter Ernest, and Sir Roger Casement. 1913. *The Putumayo: the devil's paradise; travels in the Peruvian Amazon region and an account of the atrocities committed upon the Indians therein.* London: T. F. Unwin.

Harding, Alan. 1980. "Political Liberty in the Middle Ages". *Speculum* 55 (3): 423-443.

Harrill, J. Albert. 1998. *The manumission of slaves in early Christianity.* Tübingen: Mohr Siebek.

Harris, Edward M. 2006. *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Harris, William Vernon, editor. 2006. "A Revisionist View of Roman Money". *Journal of Roman Studies* 96: 1-24.

__________________. 2008a. "Introduction". In *The monetary systems of the Greeks and Romans* (W. V. Harris, ed.), 1-12. Oxford: Oxford University Press.

__________________. 2008b. "The Nature of Roman Money". In *The monetary systems of the Greeks and Romans* (W. V. Harris, ed.), 174-207. Oxford: Oxford University Press.

Harris, Rosemary. 1972. "The History of Trade at Ikom, Eastern Nigeria". *Africa: Journal of the International African Institute* Vol. 42 (2): 122-139.

Harrison, James P. 1965. "Communist Interpretations of the Chinese Peasant Wars". *The China Quarterly*, no. 24. 92-118.

Hart, Keith. 1986. "Heads or Tails? Two Sides of the Coin". *Man* (N. S.) 21: 637-656.

_________. 1999. *The Memory Bank: Money in an Unequal World.* London: Perpetua Books.

Huang, Ray. 1974. *Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century China.* Cambridge: Cambridge University Press.

_________. 1999. *Broadening the horizons of Chinese history: discourses, syntheses, and comparisons.* Amonk: M. E. Sharpe.

Hawtrey, Ralph G. 1928. *Currency and Credit.* 3rd edition. London: Longmans, Green and Co.

Hayward, Jack. 1959. "Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth-Century France". *International Review of Social History* 4: 261-284.

Heady, Patrick. 2005. "Barter". In *Handbook of Economic Anthropology* (James Carrier, ed.), 262-274. Cheltenham: Edward Elgar.

Hébert, Jean-Claude. 1958. "La Parenté à Plaisanterie à Madagascar: Étude d'Ethnologie Juridique". *Bulletin de Madagascar* No. 142-143 (April-May 1958): 122-258.

Heilbron, Johan. 1998. "French Moralists and the Anthropology of the Modern Era: On the Genesis of the Notions of 'Interest' and 'Commercial Society'". In *The rise of the social sciences and the formation of modernity: conceptual change in context,* 1750-1850 (Björn Wiitrock, Johan Heilbron, and Lars Magnusson, eds.), 77-106. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Heinsohn, Gunnar and Otto Steiger. 1989. "The Veil of Barter: The Solution to 'The Task of Obtaining Representations of an Economy in which Money is Essential'". In *Inflation and Income Distribution in Capitalist Crisis: Essays in Memory of Sidney Weintraub.* Edited by J. A. Kregel. New York: NYU Press, 175-202.

Helmholz, Richard H. 1986. "Usury and the Medieval English Church Courts". *Speculum* 56: 364-380.

Herbert, Eugenia W. 2003. *Red Gold of Africa: Copper in Precolonial History and Culture.* Madison: University of Wisconsin Press.

Herlihy, David. 1985. *Medieval Households*. Cambridge: Harvard University Press.

Herzfeld, Michael. 1980. "Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems". *Man* 15: 339-351.

______________. 1985. *The Poetics of Manhood*. Princeton: Princeton University Press.

Hezser, Catherine. 2003. "The Impact of Household Slaves on the Jewish Family in Roman Palestine". *Journal for the Study of Judaism* 34 (4): 375-424.

Hildebrand, Bruno. 1864. "Natural-, Geld- und Creditwirtschaft". *Jahrbuch Nationalökonomie* 1864.

Hill, Christopher. 1972. *The World Turned Upside Down*. New York: Penguin.

Hirschman, Albert O. 1977. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.

______________. 1992. *Rival views of market society and other recent essays*. Cambridge: Harvard University Press.

Hocart, Alfred M. 1936. *Kings and Councillors: an essay in the comparative anatomy of human society*. Chicago: University of Chicago Press.

Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Hoitenga, Dewey J. 1991. *Faith and reason from Plato to Plantinga: an introduction to Reformed epistemology*. Albany: SUNY Press.

Holman, Susan R. 2002. *The hungry are dying: beggars and bishops in Roman Cappadocia*. New York: Oxford University Press.

Homans, George. 1958. "Social Behavior as Exchange". *American Journal of Sociology* 63 (6): 597-606.

Homer, Sydney. 1987. *A History of Interest Rates* (2nd edition). New Brunswick: Rutgers University Press.

Hopkins, Keith. 1978. *Conquerors and Slaves: Sociological Studies in Roman History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoppit, Julian. 1990. "Attitudes to Credit in Britain, 1680-1790". *The Historical Journal* 33 (2): 305-322.

Hoskins, Janet. 1999. *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*. New York: Routledge.

Hosseini, Hamid S. 1995. "Understanding the market mechanism before Adam Smith: economic thought in Medieval Islam". *History of Political Economy* 27 (3): 539-561.

______________. 1998. "Seeking the roots of Adam Smith's division of labor in medieval Persia". *History of Political Economy* 30 (4): 653-681.

______________. 2003. "Contributions of Medieval Muslim Scholars to the History of Economics and their Impact: A Refutation of the Schumpeterian Great Gap". In *The Blackwell Companion to Contemporary Economics, III: A Companion to the History*

of Economic Thought (Warren J. Samuels, Jeff Biddle, and John Bryan Davis, eds.), 28-45. London: Wiley-Blackwell.

Houston, Walter J. 2006. *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament.* London: T and T Clark.

Howel, King. 2006. *Ancient laws and institutes of Wales: Laws Supposed to Be Enacted by Howel the Good.* Clark, New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd.

Howell, Paul P. 1954. *A Manual of Nuer Law.* International Africa Institute. London: Oxford University Press.

Howgego, Christopher. 1992. "The Supply and Use of Money in the Roman World 200 B. C. to A. D. 300". *Journal of Roman Studies* 82: 1-31.

Hubbard, Jamie. 2001. *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy.* Honolulu: University of Hawaii.

Hubert, Henri and Marcel Mauss. 1964. *Sacrifice: Its Nature and Function.* Translated by W. D. Halls. London: Cohen and West.

Hudson, Kenneth. 1982. *Pawnbroking: An Aspect of British Social History.* London: The Bodley Head.

Hudson, Michael. 1992. "Did the Phoenicians Introduce the Idea of Interest to Greece and Italy—And if So, When?" In *Greece Between East and West: 10th-8th Centuries BC* (Günter Kopcke and Isabelle Tokumaru, eds.), 128-143. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.

____________. 1993. "The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations". Research paper presented at the Hentry George School of Social Science, 1992 (www.michael-hudson.com/articles/debt/Hudson,LostTradition.pdf).

____________. 2002. "Reconstructuring the Origins of Interest-Bearing Debt and the Logic of Clean Slates". In *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael and Marc van de Mieroop, eds.), 7-58. Bethesda: CDL Press.

____________. 2003a. *Super Imperialism: The Origins and Fundamentals of U. S World Dominance.* London: Pluto Press.

____________. 2003b. "The creditary/monetarist debate in historical perspective". *The State, the Market, and Euro: chartalism versus metallism in the theory of money.* (edited by Stephanie Bell and Edward Nell), 39-76. Cheltenham: Edward Elgar Press.

____________. 2004a. "The archeology of money: debt vs. barter theories of money". In *Credit and State Theories of Money* (Randall Wray, ed.), 99-127. Cheltenham: Edward Elgar Press.

____________. 2004b. "The Development of Money-of-Account in Sumer's Temples". In *Creating Economic Order: Record-Keeping, Standardization and the Development of Accounting in the Ancient Near East* (Michael Hudson and Cornelia Wunsch, eds.), 303-329. Baltimore: CDL Press.

Hudson, Michael and Marc van de Mieroop, editors. 2002. *Debt and Economic Renewal in the ancient Near East.* Bethesda, MD: CDL Press.

Humphrey, Caroline. 1985. "Barter and Economic Disintegration". *Man* 20: 48-72.

________________. 1994. "Fair Dealing, Just Rewards: the Ethics of Barter in North-East Nepal". In *Barter, Exchange, and Value: An Anthropological Approach* (Caroline Humphrey and Stephen Hugh-Jones, eds.), 107-141. Cambridge: Cambridge University Press.

Humphrey, Chris. 2001. *The politics of carnival: festive misrule in medieval England.* Manchester: Manchester University Press.

Hunt, William. 1983. *The Puritan moment: the coming of revolution in an English county.* Cambridge: Harvard University Press.

Hutchinson, Sharon. 1996. *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State.* Berkeley: University of California Press.

Ibn Battuta. 1354 [1929]. *Travels in Asia and Africa,* 1325-1354 (translated by H. A. R. Gibb). London: Routledge and Kegan Paul.

Icazbalceta, Joaquin Garcia. 2008. Memoriales de Fray Toribio de Motolinia. Charleston: BiblioBazaar.

Ihering, Rudolf von. 1877. *Geist des Romischen Rechts auf den verschieden en Stufen seiner Entwicklung.* (Republished 2003 by Adamant Media Corporation, Berlin.)

Ilwof, Franz. 1882. *Tauschhandel und Geldsurrogate in alter und neuer Zeit.* Graz.

Ingham, Geoffrey. 1996. "Money as a Social Relation". *Review of Social Economy* 54 (4): 507-529.

_____________. 1999. "Capitalism, Money, and Banking: a critique of recent historical sociology". *British Journal of Sociology* 5 (1): 76-96.

_____________. 2000. "'Babylonian Madness': on the historical and sociological origins of money". in *What Is Money?* (edited by John Smithin), New York: Routledge, 16-41.

_____________. 2004. *The Nature of Money.* Cambridge: Polity Press.

Ingram, Jill Phillips. 2006. *Idioms of Self-Interest: Credit, Identity and Property in English Renaissance Literature.* New York: Routledge.

Inkori, Joseph E. 1982. "The Import of Firearms into West Africa, 1750 to 1807: a quantative analysis". In *Forced Migration: The Impact of the Export Slave Trade on African Societies* (J. E. Inkori, ed.), 126-153. London: Hutchinson University Library.

Innes, A. Mitchell. 1913. "What Is Money?" *Banking Law Journal* (May1913): 377-408.

_______________. 1914. "The Credit Theory of Money". *Banking Law Journal* (January 1914): 151-168.

Ioannatou, Marina. 2006. *Affaires d'argent dans la correspondance de Cicéron: l'aristocratie sénatoriale face à ses dettes.* Paris: De Boccard.

Isichei, Elizabeth. 1976. *A History of the Igbo People.* London: Basingstoke.

Islahi, Abdul Azim. 1985. "Ibn Taimiyah's Concept of Market Mechanism". *Journal of Research in Islamic Economics*2 (2): 55-65.

________________. 2003. *Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis (11-905 A. H. / 632-1500 A. D.)* Jeddah: Islamic Research Center.

Jacob, Guy. 1987. "Gallieni et 'l'impot moralisateur' a Madagascar: théorie, pratiques et conséquences (1901-1905)". *Revue Francaise d'Histoire d'Outre-mer* 74 (277): 431-473.

James, C. L. R. 1938. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. London: Secker and Warburg.

Jan, Yun-hua. 1964. "Buddhist Self-Immolation in Medieval China". *History of Religions* (4) 2: 243-268.

Janssen, Johannes. 1910. *A History of the German People at the Close of the Middle Ages*. (A. M. Christie, translator.) London: Kegan Paul.

Jasnow, Richard Lewis. 2001. "Pre-demotic Pharaonic sources". In *Security for debt in Ancient Near Eastern law* (Westbrook, R. and Jasnow, R, eds.), 35-45. Leiden, Boston and Köln: Brill.

Jaspers, Karl. 1949. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper Verlag.

___________. 1951. *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. New Haven: Yale University Press.

Jefferson, Thomas. 1988. *Political Writings*. (Joyce Oldham Appleby, Terence Ball, eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

Jenkinson, C. Hilary. 1911. "Exchequer Tallies". *Archaeologia* 62: 367-380.

______________ 1924. "Medieval Tallies, Public and Private". *Archaeologia* 74: 289-324.

Jevons, W. Stanley. 1871. *Theory of Political Economy*. New York: Macmillan and Co.

________________. 1875. *Money and the Mechanism of Exchange*. New York: Appleton and Company.

Jobert, Bruno. 2003. "De la solidarité aux solidarités dans la rhétorique politique française". In C. Becc and G. Procacci, ed., *De la responsabilité solidaire*, 69-83. Paris: Syllepses.

Johnson, Lynn. 2004. "Friendship, Coercion, and Interest: Debating the Foundations of Justice in Early Modern England". *Journal of Early Modern History* 8 (1): 46-64.

Johnson, Simon. 2009. "The Quiet Coup". Atlantic Monthly, May 2009, www.theatlantic.com/doc/200905/imf-advice.

Jones, David. 2004. *Reforming the morality of usury: a study of differences that separated the Protestant reformers*. Lanham: University Press of America.

Jones, G. I. 1939. "Who are the Aro?" *Nigerian Field* 8: 100-103.

__________. 1958. "Native and Trade Currencies in Southern Nigeria during the Eighteenth and Nineteenth Centuries". *Africa: Journal of the International African Institute* 28 (1): 43-56.

_________. 1968. "The Political Organization of Old Calabar". In *Efik Traders of Old Calabar* (D. Forde, ed.). London: International African Institute.

Jones, J. Walter. 1956. *The Law and Legal Theory of the Greeks*. Oxford: Clarendon Press.

Jordan, Kay E. 2003. *From Sacred Servant to Profane Prostitute: A History of the Changing Legal Status of Devadasis in India*, 1857-1947. New Delhi: Manohar.

Just, Roger. 1989. *Women in Athenian Law and Life*. London: Routledge.

_________. 2001. "On the Ontological Status of Honour". In *An anthropology of indirect communication* (Joy Hendry, C. W. Watson, eds.), 34-50. ASA Monographs 37. London: Routledge.

Kahneman, Daniel. 2003. "A Psychological Perspective on Economics". *American Economic Review* 93 (2): 162-168.

Kallet, Lisa. 2001. *Money and the corrosion of power in Thucydides: the Sicilian expedition and its aftermath*. Berkeley: University of California Press.

Kaltenmark, Max. 1960. "Ling pao: Notes sur un terme du taoîsme religieux". *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises* 2: 559-588.

Kalupahana, David. 1991. *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: the Philosophy of the Middle Way*. Delhi: Motilal Banarsidas.

Kamentz, Anya. 2006. *Generation Debt: Why Now is A Terrible Time to Be Young*. New York: Riverhead Books.

Kan, Lao. 1978. "The Early Use of the Tally in China". In *Ancient China: Studies in Early Civilization* (edited by David T. Roy and Tsuen-hsuin Tsien), 91-98. Hong Kong: Chinese University Press.s

Kane, Pandurang Vaman,. 1968. *History of Dharmasastra Volume III*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Kantorowicz, Ernst H. 1957. *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.

Karatani, Kojin. 2003. *Transcritique: On Kant and Marx*. Cambridge: MIT Press.

Keil, Charles. 1979. *Tiv Song*. Chicago: University of Chicago Press.

Keith, Arthur Berriedale. 1925. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Cambridge: Harvard University Press.

Kelly, Amy. 1937. "Eleanor of Aquitaine and Her Courts of Love". *Speculum* 12 (1): 3-19.

Kelly, Fergus. 1988. *A Guide to Early Irish Law*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.

Kessler, David and Peter Temin. 2008. "Money and Prices in the Early Roman Empire". In *The monetary systems of the Greeks and Romans* (W. V. Harris, ed.), 137-160. Oxford: Oxford University Press.

Keuls, Eva. 1985. *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. Cambridge: Harper and Row.

Keynes, John Maynard. 1930. *A Treatise on Money*. London: MacMillan.

__________________. 1936. The General Theory of Employment, Interest and Money.

Keyt, David. 1997. *Aristotle: Politics Books VII and VIII*. Oxford: Clarendon Press.

Khan, Mir Siadat Ali. 1929. "The Mohammedan Laws against Usury and How They Are Evaded". *Journal of Comparative Legislation and International Law*, Third Series 11 (4): 233-224.

Kieschnick, John. 1997. *The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Kim, Henry S. 2001. "Archaic Coinage as Evidence for the Use of Money". in, A. Meadows and K. Shipton, eds., Money and Its Uses in the Ancient Greek World (Oxford: Oxford University Press), 7-21.

__________. 2002. "Small Change and the Moneyed Economy". In *Money, Labour and Land: Approaches to the economies of ancient Greece* (Paul Cartledge, Edward E. Cohen and Lin Foxhall, eds.). New York: Routledge.

Kindleberger, Charles P. 1984. A *Financial History of Western Europe*. London: MacMillan.

____________________. 1986. *Manias, Panics, and Crashes: A History of Financial Crises*. London: MacMillan.

Kirschenbaum, Aaron. 1985. "Jewish and Christian Theories of Usury in the Middle Ages". *The Jewish Quarterly Review* 75 (1): 270-289.

Kitch, Aaron. 2007. "The Character of Credit and the Problem of Belief in Middleton's City Comedies". *Studies in English Literature* 47 (2): 403-426.

Klein, Martin A. 2000. "The Slave Trade and Decentralized Societies". *Journal of African History* 41 (1): 49-65.

Knapp, Georg Friedrich. 1905. *Staatliche Theorie des Gelde*. Leipzing: Dunker and Humblot. [English edition, *The State Theory of Money*. London: MacMillan, 1925.]

Knapp, Keith N. 2004. "Reverent Caring: the parent-son relation in early medieval tales of filial offspring". In *Filial Piety in Chinese Thought and History* (Alan Kam-leung Chan, and Sur-hoon Tan, eds.), 44-70. London: Routledge.

Ko, Dorothy, JaHyun Kim Haboush, and Joan R. Piggott, editors. 2003. *Women and Confucian cultures in premodern China, Korea, and Japan*. Berkeley: University of California Press.

Kohn, Livia. 2000. *Daoism handbook*. Leiden: E. J. Brill.

_________. 2002. *Monastic life in medieval Daoism: a cross-cultural perspective*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Kopytoff, Igor and Suzanne Miers. 1977. "African 'Slavery' as an Institution of Marginality". In *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives* (edited by Suzanne Miers and Igor Kopytoff), 1-84. Madison: University of Wisconsin Press.

Korver, Jan. 1934. *Die terminologie van het crediet-wezen en het Grieksch*. Amsterdam: H. J. Paris.

Kosambi, Damodar Dharmanand. 1965. *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*. London: Routledge and Kegan Paul.

________________________. 1966. *Ancient India: A History Of Its Culture And Civilization*. New York: Pantheon Books.

________________________. 1981. *Indian Numismatics*. Hyderabad: Orient Longman.

________________________. 1996. *An introduction to the study of Indian history*. Bombay: Popular Prakashan.

Kraan, Alfons van der. 1983. "Bali: Slavery and Slave Trade". In *Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia* (Anthony Reid, ed.), 315-340. New York: St. Martin's Press

Kraay, Colin M. 1964. "Hoards, Small Change and the Origin of Coinage", *Journal of Hellenic Studies*, 84, 76-91.

Kramer, Samuel Noah. 1963. *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. Chicago: University of Chicago Press.

________________. 1969. *The Sacred Marriage: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*. Bloomington: Indiana University Press.

Kropotkin, Peter. 1902. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. London: William Heinemann.

Kulischer, Joseph. 1926. *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*. Munich.

Kuran, Timur. 1995. "Islamic Economics and the Islamic Subeconomy". *Journal of Economic Perspectives* 9 (4): 155-173.

__________. 2005. "The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence". *American Journal of Comparative Law* 53 (4): 785-834.

Kurke, Leslie. 1995. "Pindar and the Prostitutes, or Reading Ancient 'Pornography'". *Arion*, Third Series 4 (2): 49-57.

__________. 1997. "Inventing the 'Hetaira': Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece". *Classical Antiquity* 16 (1): 106-150.

__________. 2002. *Coins, bodies, games, and gold: the politics of meaning in archaic Greece*. Princeton: Princeton University Press.

Kuznets, Solomon. 1933. "Pawnbroking". In *Encyclopaedia of the Social Sciences* (Edwin R. A. Seligman, ed.), VII:38. New York: MacMillan.

Labib, Subhi Y. 1969. "Capitalism in Medieval Islam". *The Journal of Economic History* 29 (1): 79-96.

Ladner, Gerhardt B. 1979. "Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison". *Speculum* 54 (2): 223-256.

Lafitau, Joseph François. 1974. *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times* (edited and translated by William N. Fenton and Elizabeth L. Moore). Toronto: Champlain Society.

LaFleur, William R,. 1986. *The karma of words: Buddhism and the literary arts in medieval Japan*. Berkeley: University of California Press.

Lafont, Bertrand. 1987. "Les filles du roi de Mari". In *La femme dans le Proche-orient antique* (J.-M. Durand, ed.), 113-123. Paris: ERC.

Lambert, Maurice. 1971. "Une Inscription nouvelle d'Entemena prince de Lagash". *Revue du Louvre* 21: 231-236.

Lambert, Wilfried G. 1992. "Prostitution". In *Aussenseiter und Randgruppen: Beitrage zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients* (edited V. Haas), 127-157. Konstanz: Universitatsverlag

Lamotte, Etienne. 1997. *Karmasiddhi Prakarana: The Treatise on Action by Vasubandhu.* Freemont: Asian Humanities Press.

Lane, Frederic Chapin. 1934. *Venetian ships and shipbuilders of the Renaissance.* Baltimore: Johns Hopkins.

Langholm, Odd. 1979. *Price and Value in the Aristotelian Tradition.* Oslo: Universitetsforlaget.

____________. 1984. *The Aristotelian Analysis of Usury.* Bergen: Universitetsforlaget.

____________. 1992. *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition,* 1200-1350: 29 (Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters). Leiden: E. J. Brill.

____________. 1996. "The Medieval Schoolmen, 1200-1400". In *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice* (edited by S. Todd Lowry and Barry Gordon), 439-502. Leiden: E. J. Brill.

____________. 1998. *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power.* Cambridge: Cambridge University Press.

____________. 2002. *The Merchant in the Confessional: Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks.* Leiden: E. J. Brill.

Lapidus, Ira. 1995. "State and Religion in Islamic Societies". *Past and Present* 151: 3-27.

____________. 2002. *A History of Islamic Societies* (2nd edition.) Cambridge: Cambridge University Press.

Larson, Pier. 2000. *History and Memory in the Age of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar,* 1770-1822. Portsmouth: Heinemann.

Latham, A. J. H. 1971. "Currency, Credit and Capitalism on the Cross River in the Pre-colonial Era". *Journal of African History12* (4): 599-605.

____________. 1973. *Old Calabar* 1600-1891: *The Impact of the International Economy Upon a Traditional Society.* Oxford: Clarendon Press.

____________. 1990. "The Pre-Colonial Economy; The Lower Cross Region". In *A History of the Cross River Region of Nigeria.* (Monday B. Abasiattai, ed.), 70-89. Calabar: University of Calabar Press.

Laum, Bernard. 1924. *Heiliges Geld: Eine historische Untersuchung ueber den sakralen Ursprung des Geldes.* Tübingen: J. C. B. Mohr.

Law, Robin. 1994. "On Pawning and Enslavement for Debt in the Pre-colonial Slave

Coaast". *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective* (Falola, Toyin and Paul E. Lovejoy, eds.), 61-82. Boulder: University of Colorado Press.

Le Guin, Ursula. 1974. *The Disposessed.* New York: Avon.

Leach, Edmund R. 1961. *Rethinking Anthropology.* London: Athlone Press.

_______________. 1983. "The kula: an alternative view". In *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange* (Jerry Leach, ed.), 529-538. Cambridge: Cambridge University Press.

Le Goff, Jacques. 1990. *Your Money or Your Life: Economy and Religion in the Middle Ages.* (Translated by Patricia Ranum.) New York: Zone Books.

Le Rider, George,. 2001. *La naissance de la monnaie: pratiques monétaires de l'Orient ancient.* Paris: Presses universitaires de France.

Lee, Ian. 2000. "Entella: the silver coinage of the Campanian mercenaries and the site of the first Carthaginian mint, 410-409 BC". *Numismatic Chronicle* 160: 1-66.

Leenhardt, Maurice. 1967. *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World.* Chicago: University of Chicago Press.

Lemche, Niels Peter. 1975. "The 'Hebrew Slave': Comments on the Slave Law, Ex. Xxi 2-11". *Vetus Testamentum.*25: 129-144.

_______________. 1976. "The Manumission of Slaves: The Fallow Year, The Sabbatical Year, The Jobel Year". *Vetus Testamentum* 26: 38-59.

_______________. 1979. "*Andurarum* and *Misharum:* Comments on the Problems of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East", *Journal of Near Eastern Studies* 38: 11-18.

_______________. 1985. *Ancient Israel: A New History of Israelite Society.* Sheffield: Sheffield Academic Press.

Lerner, Abba P. 1947. "Money as a Creature of the State". *American Economic Review, Papers and Proceedings* 37 (2): 312-317.

Lerner, Gerda. 1983. "Women and Slavery". *Slavery and Abolition: A Journal of Comparative Studies* 4 (3): 173-198.

___________. 1980. "The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia". *Signs* 11 (2): 236-254.

___________. 1989. *The Creation of Patriarchy.* New York: Oxford University Press.

Letwin, William. 2003. *Origins of Scientific Economics: English Economic Thought,* 1660-1776. London: Routledge.

Lévi, Sylvain. 1898. *La Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas.* Paris: Ernest Leroux.

___________. 1938. *L'Inde civilisatrice.* Paris: Institut de Civilisation Indienne.

Levi-Strauss, Claude. 1943. "Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud". *Renaissance.* Paris: Ecole Libre des Hautes Études, vol, 1, fascicule 1 et 2.

________________. 1963. *Structural Anthropology.* (C. Jacobson and B. G. Schoepf, translators.) New York: Basic Books.

Lévy-Bruhl, Lucien. 1923. *Primitive Mentality*. London: Allen and Unwin.

Lewis, Mark Edward. 1990. *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press.

Li, Xueqin. 1985. *Eastern Zhou and Qin Civilizations*. (translated by K. C. Chang). New Haven: Yale University Press.

Liddell. Henry George and Robert Scott. 1940. *A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*. Oxford. Clarendon Press.

Lindholm, Charles. 1982. *Generosity and Jealousy: the Swat Pukhtun of Northern Pakistan*. New York: Columbia University Press.

Linebaugh, Peter. 1982. "Labour History without the Labour Process: A Note on John Gast and His Times". *Social History* 7 (3): 319-328.

_____________. 1993. *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____________. 2008. *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*. Berkeley: University of California Press.

Littlefield, Henry. 1963. "The Wizard of Oz: Parable on Populism". *American Quarterly* 16 (1): 47-98.

Llewellyn-Jones, Lloyd. 2003. *Aphrodite's Tortoise: the veiled woman of ancient Greece*. Swansea: Classical Press of Wales.

Locke, John. 1680-1690. *Two Treatises on Government*. Cambridge: Cambridge University Press edition, 1988.

__________. 1691. "Further Considerations Concerning Raising the Value of Money". In The Works of John Locke Volume 5, 131-206. London: W. Otridge and Son, 1812.

Loizos, Peter. 1977. "Politics and patronage in a Cypriot village, 1920-1970". In Ernest Gellner and John Waterbury, editors, *Patrons and Clients* (London: Duckworth), 115-135.

Lombard, Maurice. 1947. "Les bases monétaires d'une suprématie économique: l'or musulman du VIIe au XIe siècle", *Annales* 2: 143-160.

______________. 2003. *The Golden Age of Islam*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Loraux, Nicole. 1993. *The Children of Athena: Athenian Ideas About Citizenship and the Division Between the Sexes*. Princeton: Princeton University Press.

Lorton, David. 1977. "The Treatment of Criminals in Ancient Egypt: Through the New Kingdom". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20 (1): 2-64.

Lovejoy, Paul F. and David Richardson. 1999. "Trust, Pawnship, and Atlantic History: The institutional foundations of the Old Calabar slave trade". *American Historical Review* 104: 333-355.

______________________________. 2001. "The Business of Slaving: Pawnship in Western Africa, c. 1600-1810". *Journal of African History* 42 (1): 67-84.

________________. 2004. "'This Horrid Hole': Royal Authority, Commerce and Credit at Bonny, 1690-1840". *Journal of African History* 45 (3): 363-392.

Lusthaus, Dan. 2002. *Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch?eng Wei-shih lun.* Volume 13 of Curzon critical studies in Buddhism. New York: Routledge.

Macaulay, Baron Thomas Babington. 1886. *The history of England, from the accession of James the Second.* London: Longmans, Green and co.

MacDonald, James. 2006. *A free nation deep in debt: the financial roots of democracy.* Princeton: Princeton University Press.

MacDonald, Scott B. and Albert L. Gastmann. 2001. *A History of Credit & Power in the Western World.* New Brunswick: Transaction Publishers.

MacIntosh, Marjorie K. 1988. "Money Lending on the Periphery of London, 1300-1600". *Albion* 20 (4): 557-571.

Mackay, Charles. 1854. *Memoirs of extraordinary popular delusions: and the madness of crowds, Volumes* 1-2. London: G. Routledge and sons.

MacKenney, Richard. 1987. *Tradesmen and Traders: The World of the Guilds in Venice and Europe (c.* 1250-*c.* 1650*).* Totowa: Barnes and Noble.

MacPherson, Crawford Brough. 1962. *The political theory of possessive individualism; Hobbes to Locke.* Oxford: Clarendon Press.

Maekawa, Kazuya. 1974. "The development of the É-MÍ in Lagash during Early Dynastic III". *Mesopotamia* 8-9: 77-144.

Maitland, Frederick William. 1908. *The Constitutional History of England: A Course of Lectures Delivered.* Cambridge: Cambridge University Press.

Malamoud, Charles. 1983. "The Theology of Debt in Brahmanism". In *Debts and Debtors* (Charles Malamoud, ed.), 21-40. London: Vices.

________________. 1988. "Présentation". *In Lien de vie, noeud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien* (Charles Malamoud, ed.), 7-15. Paris: EHESS.

________________. 1998. "Le paiement des actes rituals dans l'Inde védique". In *La Monnaie Suzerain* (Michael Aglietta and André Orlean, eds.), 35-54. Paris: Editions Odile Jacob.

Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea.* London: Routledge.

Maloney, Robert P. 1983. "The Teaching of the Fathers on Usury: An Historical Study on the Development of Christian Thinking". *Vigiliae Christianae* 27 (4): 241-265.

Mann, Bruce H. 2002. *Republic of Debtors: Bankruptcy in the Age of American Independence.* Cambridge: Harvard University Press.

Martin, Randy. 2002. *The Financialization of Everyday Life*. Philadelphia: Temple University Press.

Martzloff, Jean-Claude. 2006. *A history of chinese mathematics*. Berlin: Springer Verlag.

Marx, Karl. 1853. "The British Rule in India". *New-York Daily Tribune*, June 25, 1853.

_________. 1857 [1973]. *The Grundrisse*. New York: Harper and Row.

_________. 1858 [1965]. *Pre-Capitalist Economic Formations*. (Jack Cohen, trans.) New York: International Publishers.

_________. 1867 [1967]. *Capital*. New York: New World Paperbacks. 3 volumes.

Mathews, Robert Henry. 1931. *Mathews' Chinese-English dictionary*. Cambridge: Harvard University Press.

Mathias, Peter. 1979a. "Capital, Credit, and Enterprise in the Industrial Revolution". In *The transformation of England: essays in the economic and social history of England in the eighteenth century* (Peter Mathias, ed.), 88-115. London: Taylor and Francis.

_________. 1979b. "The People's Money in the Eighteenth Century: The Royal Mint, Trade Tokens and the Economy". In *The transformation of England: essays in the economic and social history of England in the eighteenth century* (Peter Mathias, ed.), 190-208. London: Taylor and Francis.

Maunder, Peter, Danny Myers, Nancy Wall, Roger LeRoy Miller,. 1991. *Economics Explained* (Third Edition). London: Harper Collins.

Mauro, Frédéric. 1993. "Merchant Communities, 1350-1750". In *The Rise of merchant empires: long-distance trade in the early modern world*, 1350-1750 (James D. Tracy, ed.), 255-286. Cambridge: Cambridge University Press.

Mauss, Marcel. 1924. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". *Annee sociologique*, 1 (series 2): 30-186.

_____________. 1925. "Commentaires sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre-prestation supreme". *Revue celtique* 42: 324-329.

_____________. 1947. *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot.

Meillassoux, Claude. 1996. *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold* (Alide Dasnois, translator). Chicago: University of Chicago Press.

Menefee, Samuel Pyeatt. 1981. *Wives for Sale: an Ethnographic Study of British Popular Divorce*. Oxford: Blackwell.

Mendelsohn, Isaac. 1949. *Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium*. Westport: Greenwood Press.

Menger, Karl. 1892. "On the origins of money". *Economic Journal* 2 no 6, 239-255.

Meyer, Marvin W. 1999. *The ancient mysteries: a sourcebook: sacred texts of the mystery religions of the ancient Mediterranean world*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Midelfort, H. C. Erik. 1996. *Mad princes of renaissance Germany*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Midnight Notes Collective. 2009. "Promissory Notes: From Crises to Commons". www.midnightnotes.org/Promissory_Notes.pdf.

Mielants, Eric. 2001. "Europe and China Compared". *Review* XXV, no. 4, 401-449.

___________. 2007. *The Origins of Capitalism and the "Rise of the West"*. Philadelphia: Temple University Press.

Mieroop, Marc van de. 2002. "A History of Near Eastern Debt?" In *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael and Marc van de Mieroop, eds.), 59-95. Bethesda: CDL.

___________. 2005. "The Invention of Interest: Sumerian Loans". In *The Origins of Value: The Financial Innovations That Created Modern Capital Markets* (William N. Goetzmann and K. Geert Rouwenhorst, eds.), 17-30. Oxford: Oxford University Press.

Mez, Adam. 1932. *Die Renaissance des Islams*. Heidelberg: C. Winter.

Miller, Joseph. 1988. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade* 1730-1830. Madison: University of Wisconsin Press.

Miller, Robert J. 1961. "Monastic Economy: The Jisa Mechanism". *Comparative Studies in Society and History* 3 (4): 427-438.

Miller, William. 1993. *Humiliation: and other essays on honor, social discomfort, and violence*. Ithaca: Cornell University Press.

___________. 2006. *An Eye for an Eye*. Ithaca: Cornell University Press.

Millett, Paul. 1989. "Patronage and its Avoidance". In *Patronage in Ancient Society* (A. Wallace-Hadrill, ed.), 15-47. London: Routledge.

___________. 1991a. *Lending and Borrowing in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

___________. 1991b. "Sale, Credit and Exchange in Athenian Law and Society". In *Nomos* (P. Cartiledge, P. C. Millett and S. C. Todd, eds.), 167-194. Cambridge: Cambridge University Press.

Millon, Frances. 1955. *When money grew on trees: a study of cacao in ancient Mesoamerica*. Ph.D dissertation, Columbia University.

Mises, Ludwig von. 1949. *Human Action: A Treatise on Economics*. New Haven: Yale University Press.

Misra, Shive Nandan. 1976. *Ancient Indian Republics: from the Earliest Times to the 6th Century A. D.* Delhi: Upper India Publishing House.

Mitamura, Taisuke. 1970. *Chinese eunuchs: the structure of an intimate politics*. Rutland: Charles E. Tuttle Company.

Mitchell, Richard E. 1993. "Demands for Land Redistribution and Debt Reduction in the Roman Republic". In *Social Justice in the Ancient World* (K. D. Irani and Morris Silver, eds.), 199-214. Westport: Greenwood Press.

Morgan, Lewis Henry. 1851. *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois.*'Secaucus: Citadel Press.

__________________. 1877. *Ancient Society.* New York: Henry Holt.

__________________. 1881. *Houses and House-Life of the American Aborigines.* [1965 edition] Chicago: University of Chicago Press.

Moser, Thomas. 2000. "The Idea of Usury in Patristic Literature". In *The canon in the history of economics: critical essays* (edited by Michalēs Psalidopoulos), 24-44. London: Routledge.

Moses, Larry W. 1976. "T'ang tribute relations with the Inner Asian barbarian". In *Essays on T'ang society: the interplay of social, political and economic forces* (Perry, John C. and Bardwell L. Smith, eds.), 61-89. Leiden: Brill.

Moulier-Boutang, Yann. 1997. *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé.* Paris: Presses universitaires de France.

Muhlenberger, Steven, and Phil Paine. 1997. "Democracy in Ancient India". World History of Democracy site, www.nipissingu.ca/department/history/histdem.

Muldrew, Craig. 1993a. "Interpreting the Market: The Ethics of Credit and Community Relations in Early Modern England". *Social History* 18 (2): 163-183.

_____________. 1993b. "Credit and the Courts: Debt Litigation in a Seventeenth-Century Urban Community". *The Economic History Review*, New Series, 46 (1): 23-38.

_____________. 1996. "The Culture of Reconciliation: Community and the Settlement of Economic Disputes in Early Modern England". *The Historical Journal* 39 (4): 915-942.

_____________. 1998. *The Economy of Obligation: The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England.* New York: Palgrave.

_____________. 2001. "'Hard Food for Midas': Cash and its Social Value in Early Modern England". *Past and Present* 170: 78-120.

Mundill, Robin R. 2002. *England's Jewish Solution: Experiment and Expulsion*, 1262-1290. Cambridge: Cambridge University Press.

Munn, Nancy. 1986. *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society.* Cambridge, Cambridge University Press.

Munro, John H. 2003a. "The Monetary Origins of the 'Price Revolution': South German Silver Mining, Merchant Banking, and Venetian Commerce, 1470-1540". In *Global Connections and Monetary History*, 1470-1800 (D. Flynn, A. Giráldez, and R. Von Glahn eds.), 1-34. Burlington: Ashgate.

_____________. 2003b. "The Medieval Origins of the Financial Revolution: Usury, Rents, and Negotiability". *International History Review* 25 (3): 505-562.

_____________. 2007. "Review of Earl J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain*, 1501-1650". EH.Net Economic History Services, Jan 15 2007. eh.net/bookreviews/library/munro.

Müri, Walter. 1931. *Symbolon: Wort-und sachgeschichtliche Studie.* Bern: Beilage zum Jahresbericht über das städtische Gymnasium Bern.

Murphy, George. 1961. "[Buddhist Monastic Economy: The Jisa Mechanism]: Comment". *Comparative Studies in Society and History* 3 (4): 439-442.

Myers, Milton L. 1983. *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest, Thomas Hobbes to Adam Smith*. Chicago: University of Chicago Press.

Nag, Kalidas and V. R. Ramachandra Dikshitar. 1927. "The Diplomatic Theories of Ancient India and the *Arthashastra*". *Journal of Indian History* 6 (1): 15-35.

Nakamura, Kyōko Motomochi. 1996. *Miraculous stories from the Japanese Buddhist tradition: the Nihon ryōiki of the monk Kyōkai*. London: Routledge.

Naskar, Satyendra Nath. 1996. *Foreign impact on Indian life and culture (c. 326 B. C. to c. 300 A. D.)* New Delhi: Abhinav Publications.

Naylor, Robin Thomas. 1985. *Dominion of debt: centre, periphery and the international economic order*. London: Black Rose Books.

Nazpary, Jomo. 2001. *Post-Soviet Chaos: Violence and Dispossession in Kazakhstan*. London: Pluto.

Nelson, Benjamin. 1949. *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*. Oxford: Oxford University Press.

Nerlich, Michael. 1987. *Ideology of adventure: studies in modern consciousness*, 1100-1750. (translation by Ruth Crowley). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nicholls, David. 2003. *God and Government in an "Age of Reason"*. New York: Routledge.

Noah, Monday Efiong. 1990. "Social and Political Developments: The Lower Cross Region, 1600-1900". In *A History of the Cross River Region of Nigeria*. (Abasiattai, Monday B., ed.), 90-108. Calabar: University of Calabar Press.

Nolan, Patrick. 1926. *A Monetary History of Ireland*. London: King.

Noonan, John T. 1957. *The Scholastic Analysis of Usury*. Cambridge: Harvard University Press.

Norman, K. R. 1975. "Aśoka and Capital Punishment: Notes on a Portion of Aśoka's Fourth Pillar Edict, with an Appendix on the Accusative Absolute Construction". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1: 16-24.

North, Robert. 1954. *Sociology of the Biblical Jubilee*. Rome: Pontifical Biblical Institute.

Northrup, David. 1978. *Trade Without Rulers: Pre-Colonial Economic Development in South-Eastern Nigeria*. Oxford: Clarendon Press.

______________. 1995. *Indentured labor in the age of imperialism*, 1834-1922. Cambridge: Cambridge University Press.

Nwaka, Geoffrey I. 1978. "Secret Societies and Colonial Change: A Nigerian Example (Sociétés secrètes et politique coloniale: un exemple nigerian)". Cahiers d'Études Africaines, Vol. 18(69/70): 187-200.

Nwauwa, Apollos Okwuchi. 1991. "Integrating Arochukwu into the Regional Chronological Structure". *History in Africa* 18: 297-310.

O'Brien, George. 1920. *An Essay on Medieval Economic Teaching*. London: Longmans, Green and Co.

Ohnuma, Reiko. 2007. *Head, eyes, flesh, and blood: giving away the body in Indian Buddhist literature*. New York: Columbia University Press.

Olivelle, Patrick. 1992. *The Asrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Oxford: Oxford University Press.

_____________. 2005. *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Oxford: Oxford University Press.

_____________. 2006. "Explorations in the Early History of Dharmaśāstra". In *Between the Empires: Society in India 300 BC to 400 CE* (Patrick Olivelle, ed.), 169-190. New York: Oxford University Press.

_____________. 2009. "Dharmaśāstra: A Literary History". In *The Cambridge Handbook of Law and Hinduism* (T. Lubin and D. Davis, eds.), 112-143. Cambridge: Cambridge University Press.

Oliver, Douglas. 1955. A *Solomon Island Society*. Cambridge: Harvard University Press.

Onvlee, Louis. 1980. "The Significance of Livestock on Sumba". In *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia* (James J. Fox, ed.), 195-207. Cambridge: Harvard University Press.

Oppenheim, Leo. 1964. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Orléan, André. 1998. "La monnaie autoréférentielle". In: M. Aglietta and A. Orléan (eds.), *La monnaie souveraine*, 359-386. Paris: Odile Jacob.

Orlove, Benjamin. 1986. "Barter and Cash Sale on Lake Titicaca: A Test of Competing Approaches". *Current Anthropology* 27 (2): 85-106.

Orr, Leslie C. 2000. *Donors, Devotees, and Daughters of God: Temple Women in Medieval Tamilnadu*. Oxford: Oxford University Press.

Ottenberg, Simon. 1958. "Ibo Oracles and Intergroup Relations". *Southwestern Journal of Anthropology* 14 (3): 295-317.

Ottenberg, Simon and Phoebe Ottenberg. 1962. "Afikpo Markets: 1900-1960". In *Markets in Africa* (Paul Bohannan and George Dalton, eds.), 118-169. Chicago: Northwestern University Press.

Ottenberg, Simon and Linda Knudsen. 1985. "Leopard Society Masquerades: Symbolism and Diffusion". *African Arts* 18 (2): 37-44.

Oxfeld, Ellen. 2004. "'When You Drink Water, Think of its Source': Morality, Status, and Reinvention in Chinese Funerals". *Journal of Asian Studies* 63 (4): 961-990.

Ozment, Steven. 1983. *When Fathers Ruled*. Harvard University Press, Cambridge: Cambridge University Press.

Pagden, Anthony. 1986. *The Fall of Natural Man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Palat, Ravi Arvind. 1986. "Popular Revolts and the State in Medieval South India: A Study of the Vijayanagara Empire (1360-1565)", *Bijdragen tot de taal-, Land-, en Volkenkunde*, CXII, 128-144.

_____________. 1988. *From World-Empire to World-Economy: Southeastern India and*

the Emergence of the Indian Ocean World-Economy (1350-1650). Ph. D. Dissertation, State University of New York at Binghamton.

Parker, Arthur. 1926. *An Analytical History of the Seneca Indians*. Researches and Transactions of the New York State Archaeological Association. Rochester, NY.

Parker, David B. 1994. "The Rise and Fall of The Wonderful Wizard of Oz as a 'Parable on Populism'". *Journal of the Georgia Association of Historians* 15: 49-63.

Parkes, Henry Bamford. 1959. *Gods and Men: The Origins of Western Culture*. New York: Vintage Books.

Parkin, Michael and David King. 1995. *Economics* (Second Edition). London: Addison-Wesley Publishers.

Parks, Time. 2005. *Medici Money: Banking, Metaphysics, and Art in Fifteenth-Century Florence*. New York: Norton.

Partridge, Charles. 1905. *Cross River Natives: Being Some Notes on the Primitive Pagans of Obubura Hill District, Southern Nigeria*. London: Hutchinson and Co.

Pasadika, Bhikkhu. 1997. "The concept of avipranāśa in Nāgārjuna". In *Recent Researches in Buddhist Studies: Essays in Honour of Y. Karunadasa*, 516-523. Kuala Lumpur: Y. Karunadasa Felicitation Committee. and Chi Ying Foundation.

Pateman, Carole. 1988. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.

Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press.

Pearson, Michael N. 1982. "Premodern Muslim Political Systems". *Journal of the American Oriental Society* vol. 102 (no. 1): 47-58.

Peng, Xinwei. 1994. *A monetary history of China (Zhongguo Huobi Shi)*. Two Volumes. (Edward H. Kaplan, translator). Bellingham: Western Washington University.

Perkins, John. 2006. *Confessions of an Economic Hit Man*. New York: Plume.

Perlman, Mark and Charles Robert McCann. 1998. *The pillars of economic understanding: ideas and traditions*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Peters, E. L. 1967. "Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-Herding Bedouins of Cyrenaica". *Africa* 37: 261-282.

Phillips, William D. 1985. *Slavery From Roman Times to the Early Transatlantic Trade*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Picard, Olivier. 1975. "La 'fiduciarité' des monnaies métalliques en Grèce". *Bulletin de la Société Française de Numismatique* 34 (10): 604-609.

Pietz, William. 1985. "The Problem of the Fetish I". *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 9: 5-17.

Pigou, Arthur Cecil. 1949. *The Veil of Money*. London: Macmillan.

Polanyi, Karl. 1949. The Great Transformation. New York: Rinehart.

____________. 1957a. "Aristotle Discovers the Economy". In K. Polanyi, C. Arensberg and H. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, 64-94. Glencoe: The Free Press.

__________. 1957b. "The economy as an instituted process". In K. Polanyi, C. Arensberg and H. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, 243-269. Glencoe: The Free Press.

__________. 1968. "The Semantics of Money Uses". In *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*. (George Dalton, ed.) New York: Anchor.

Poliakov, Léon. 1977. *Jewish bankers and the Holy See from the thirteenth to the seventeenth century*. London: Routledge.

Pomeranz, Kenneth. 1998. *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.

Powell, Marvin A. 1978. "A Contribution to the History of Money in Mesopotamia prior to the Invention of Coinage". In *Festschrift Lubor Matous* (B. Hruska and G. Comoroczy, eds.) Budapest) II, 211-243.

__________. 1979. "Ancient Mesopotamian Weight Metrology: Methods, Problems and Perspectives". In *Studies in Honor of Tom B. Jones* (M. A. Powell and R. H. Sack, eds.), 71-109. Amsterdam: Kevelaer / Neukirchen-Vluyn.

__________. 1999. "*Wir mussen unsere nisch Nutzen:* Monies, Motives and Methods in Babylonian economics". In *Trade and Finance in Ancient Mesopotamia, Proceedings of the First Mos Symposium (Ledien* 1997), (J. G. Derksen, ed.), 5-24. Istanbul: Nederlands Historich-Archeologisch Instiuut.

Prakash, Gyan. 2003. *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*. Cambridge: Cambridge University Press.

Prakash, Satya and Rajendra Singh,. 1968. *Coinage in Ancient India* New Delhi: Research Institute of Ancient Scientific Studies.

Price, Jacob M. 1980. *Capital and Credit in British Overseas Trade: the View from the Chesapeake*, 1700-1776. Cambridge: Harvard University Press.

__________. 1989. "What Did Merchants Do? Reflections on British Overseas Trade, 1660-1790". *The Journal of Economic History* 49 (2): 267-284.

__________. 1991. "Credit in the Slave Trade and Plantation Economies". In Barbara L. Solow, editor, *Slavery and the Rise of the Atlantic System*, 313-317. Cambridge: Cambridge University Press.

Price, Martin Jessop,. 1983. "Thoughts on the beginnings of coinage". In *Studies in Numismatic Method Presented to Philip Grierson* (C. N. L. Brooke et al., eds.,), 1-10. Cambridge: Cambridge University Press.

Proudhon, Pierre-Joseph. 1840. *Qu'est-ce que la propriété? Recherche sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire*. Paris: J.-F. Brocard.

Pruessner, A. H. 1928. "The Earliest Traces of Negotiable Instruments", In *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 44, No. 2 (Jan., 1928), 88-107.

Puett, Michael J. 2002. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Press.

Quiggin, A. Hingston. 1949. *A Survey of primitive money; the beginning of currency* London: Methuen.

Quilter, Jeffrey and Gary Urton. 2002. *Narrative threads: accounting and recounting in Andean Khipu.* Austin: University of Texas.

Radford, R. A. 1945. "The Economic Organization of a POW Camp". *Economica* 12 (48): 189-201.

Raglan, FitzRoy Richard Somerset, Baron. 1931. "Bride Price". *Man* 31: 75.

Rahman, Fashur. 1964. "Riba and Interest". *Islamic Studies* 3: 1-43.

Rai, G. K. 1981. *Involuntary Labour in Ancient India.* Allahabad: Chaitanya Press.

Ray, Nicholas Dylan. 1997. "The Medieval Islamic System of Credit and Banking: Legal and Historical Considerations". *Arab Law Quarterly* 12 (1): 43-90.

Reden, Sitta von. 1997. "Money, Law and Exchange: Coinage in the Greek Polis". *Journal of Hellenic Studies* 117: 154-176.

______________. 2003. *Exchange in Ancient Greece.* London: Duckworth.

Reeves, Eileen. 1999. "As Good as Gold: The Mobile Earth and Early Modern Economics". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 62: 126-166.

Reid, Anthony. 1983. *Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia.* New York: St. Martin's Press.

Renger, Johannes. 1983. "Patterns of Non-Institutional Trade and Non-Commercial. Exchange in Ancient Mesopotamia at the Beginning of the Second Millennium B. C". In *Circulation of Goods in Non-palatial Contexts in the Ancient Near East* (A. Archi, ed.), 31-123. Rome: Edizioni dell'Ateneo

______________. 1994. "On Economic Structures in Ancient Mesopotamia". *Orientalia* 18: 157-208.

Retours, Robert de. 1952. "Les insignes en deux parties (fou) sous la dynastie des T'ang (618-907)". *T'oung Pao* 41 (1/3): 1-148.

Rhys Davids, Caroline A. F. 1901. "Economic Conditions in Ancient India". *The Economic Journal* 11 (43): 305-320

________________________. 1922. "Economic Conditions According to Early Buddhist Literature". In *The Cambridge History of India Volume I: Ancient India* (E. J. Rapson, ed.), 198-219. Cambridge: Cambridge University Press.

Richard, R. D. 1926. "Early History of the Term Capital". *Quarterly Journal of Economics* 40 (2): 329-338.

Richards, Audrey. 1939. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia.* London: Oxford University Press.

Richter, Daniel K. 1983. "War and Culture: the Iroquois Experience". *William and Mary Quarterly*, 3d Series, 40: 528-559.

Rickett, W. Allyn. 1998. *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China* (2 volumes). Princeton: Princeton University Press.

Riepe, Dale Maurice. 1961. *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*. Seattle: University of Washington Press.

Risso, Patricia. 1995. *Merchants and Faith: Muslim Commerce and Culture in the Indian Ocean*. Boulder: Westview Press.

Robertson, Pat. 1992. *The Secret Kingdom*. Dallas and London: Word Publishing.

Robinson, Rachel Sargent. 1973. *The size of the slave population at Athens during the fifth and fourth centuries before Christ*. Westport: Greenwood Press.

Robisheaux, Thomas. 1989. *Rural society and the search for order in early modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rockoff, Hugh. 1990. "The 'Wizard of Oz' as a Monetary Allegory". *Journal of Political Economy* 98 (4): 739-760.

Rodinson, Maxine. 1978. *Islam and Capitalism*. Austin: University of Texas Press.

Roetz, Heiner. 1993. *Confucian ethics of the axial age: a reconstruction under the aspect of the breakthrough toward postconventional thinking*. Albany: SUNY.

Rohrlich, Ruby. 1980. "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women". *Feminist Studies* 6 (1): 76-102.

Roitman, Janet. 2003. "Unsanctioned Wealth; or, the Productivity of Debt in Northern Cameroon". *Public Culture* 15 (2): 211-237.

Roover, Raymond de. 1944. "What is Dry Exchange? A Contribution to the Study of English Mercantilism". *Journal of Political Economy* 52: 250-266.

________________. 1946. "The Medici Bank". *Journal of Economic History* 6: 24-52, 153-172.

________________. 1948. *Money, Banking, and Credit in Mediæval Bruges*. Cambridge: Mediaeval Academy of America.

________________. 1963. *The Rise and Decline of the Medici Bank*: 1397-1494. New York: W. W. Norton.

________________. 1967. "The Scholastics, Usury and Foreign Exchange". *Business History Review* 41 (3): 257-271.

Rospabé, Philippe. 1993. "Don Archaïque et Monnaie Sauvage". In MAUSS: *Ce Que Donner Vuet Dire: Don et Intéret*. Paris: Éditions la découverte, 33-59.

______________. 1995. *La Dette de Vie: aux origines de la monnaie sauvage*. Paris: Editions la Découverte / MAUSS.

Rotours, Robert de. 1952. "Les insignes en deux parties (fou) sous la dynastie des T'ang (618-907)". *T'oung Pao* 41: 1-148.

Ruel, Malcolm. 1969. *Leopards and Leaders*. London: Tavistock

Rule, John. 1986. *The Labouring Classes in Early Industrial England*, 1750-1850. London: Longman.

Saggs, Henry William Frederick. 1962. *The Greatness That Was Babylon*. New York: Mentor Books.

Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.

______________. 1981. "The stranger-king or Dumézil among the Fijians". *Journal of Pacific History* 16: 107-132.

______________. 1988. "Cosmologies of Capitalism". *Proceedings of the British Academy* 74: 1-51.

______________. 1996. "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology". *Current Anthropology*, Vol. 37 (3): 395-428.

______________. 2004. *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago: University of Chicago Press.

______________. 2008. *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press. Saller, Richard P. 1984. "'Familia, Domus', and the Roman Conception of the Family". *Phoenix* 38 (4): 336-355.

______________. 1987. "Slavery and the Roman family". In *Classical Slavery* (Moses Finley, ed.), 82-110. London: Frank Cass.

Samuel, Geoffrey. 2003. "Property, Obligations: Continental and Comparative Perspectives". In *New Perspectives on Property Law, Human Rights, and the Home* (Alastair Hudson, ed.), 295-318. London: Cavendish Publications.

Samuelson, Paul A. 1948. *Economics*. New York: McGraw Hill.

______________. 1958. "An exact consumption-loan model of interest with or without the social contrivance of money". In *The Collected Scientific Papers of Paul A. Samuelson*, volume 1 (J. Stiglitz, ed.), 219-233. Cambridge: MIT Press.

Sarthou-Lajous, Nathalie. 1997. *L'ethique de la dette*. Paris: Presses Universitaires de France.

Sasso, Michael. 1978. "What is the Ho-Tu?" *History of Religions* 17 (314): 399-416.

Scammel, Jeffrey Vaughan. 1981. *The world encompassed: the first European maritime empires c.*800-1650. London: Taylor and Frances.

Schaps, David. 2004. *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

______________. 2006. "The Invention of Coinage in Lydia, in India, and in China". Helsinki: XIV International Economic History Congress.

Scheidel, Walter. 2006. "The Divergent Evolution of Coinage in Eastern and Western Eurasia". Princeton / Stanford Working Papers in Classics (April 2006): www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/040603.pdf

______________. 2007. "The Monetary Systems of the Han and Roman Empires". Available at www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/110505.pdf.

______________. 2009. *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*. Oxford: Oxford University Press.

Schlemmer, Bernard. 1983. *Le Menabe: histoire d'une colonization*. Paris: ORSTOM.

Schneider, Jane. 1971. "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame, and Access to Resources in Mediterranean Societies". *Ethnology* 10: 1-24.

Schoenberger, Erica. 2008. "The Origins of the Market Economy: State Power, Territorial Control, and Modes of War Fighting". *Comparative Studies in Society and History* 50 (3): 663-691.

Schofield, Phillipp R. and N. J. Mayhew, editors. 2002. *Credit and debt in medieval England, c.*1180-*c.*1350. London: Oxbow.

Schopen, Gregory. 1994. "Doing Business for the Lord: Lending on Interest and Written Loan Contracts in the Mūlasarvāstivāda-vinaya". *Journal of the American Oriental Society* 114 (4): 527-554.

______________. 1995. "Monastic Law Meets the Real World: A Monk's Continuing Right to Inherit Family Property in Classical India". *History of Religions* 35 (2): 101-123.

_____________. 1997. *Bones, stones, and Buddhist monks: collected papers on the archaeology, epigraphy, and texts of monastic Buddhism in India.* Honolulu: University of Hawaii Press.

_____________. 2004. *Buddhist monks and business matters: still more papers on monastic Buddhism in India.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Schumpeter, Joseph. 1934. *History of Economic Analysis.* New York: Oxford University Press.

Schwartz, Benjamin I. 1975. "The Age of Transcendence". *Daedalus* 104: 1-7.

___________________. 1986. *The World of Thought in Ancient China.* Cambridge: Harvard University Press.

Scott, Tom, and Bob Scribner, editors. 1991. *The German Peasants' War: A History in Documents.* Atlantic Highlands: Humanities Press.

Sea, Thomas F. 2007. "The German Princes' Responses to the Peasants' Revolt of 1525". *Central European History* 40 (2): 219-240.

Seaford, Richard. 1994. *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State.* Oxford: Oxford University Press.

_____________. 1998. "Tragic Money". *Journal of Hellenic Studies* 110: 76-90.

_____________. 2002. "Review: Reading Money: Leslie Kurke on the Politics of Meaning in Archaic Greece". *Arion*, Third Series 9 (3): 145-165.

_____________. 2004. *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sée, Henri Eugène. 1928. *Modern capitalism: its origin and evolution.* New York: Adelphi.

Seebohm, Frederic. 1877. *The Era of the Protestant Revolution.* London: Longmans, Green.

Seidel, Anna. 1983. "Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in Apocrypha". In *Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf A. Stein* (Michel Strickmann, ed.), II, 291-371. Bruxelles: Institute Belge des Hautes Études Chinoises.

Servet, Jean-Michel. 1981. "Primitive Order and Archaic Trade. Part I" *Economy and Society* 10 (4): 423-450.

________________. 1982. "Primitive Order and Archaic Trade. Part II". *Economy and Society* 11 (1): 22-59.

_____________. 1994. "La fable du troc", numero spécial de la revue *XVIIIe siècle, Economie et politique* (sous la direction Gerard Klotz, Catherine Larrere et Pierre Retat), no. 26: 103-115.

_____________. 1998. "Demonétarisation et remonétarisation en Afrique-Occidentale et Équatoriale (XIXe-XXe siècles)". In *La Monnaie souveraine* (Aglietta and Orleans, eds.), 289-324. Paris: Odile Jacob.

_____________. 2001. "Le troc primitif, un mythe fondateur d'une approche économiste de la monnaie". *Revue numismatique* 2001: 15-32.

Sharma, J. P. 1968. *Republics in Ancient India: c 1500-c. 500 BC.* Leiden: E. J. Brill.

Sharma, Ram Sharan. 1958. *Sudras in Ancient India.* Delhi: Mohtial Banarsidas.

_________________. 1965. "Usury in Medieval India (A. D. 400-1200)". *Comparative Studies in Society and History* 8 (1): 56-77.

_________________. 1987. *Urban Decay in India c.* 300-*c.*1000. Delhi: Munshiram Manoharlal.

_________________. 2001. *Early medieval Indian society: a study in feudalisation.* Hyderbad: Orient Longman.

Shell, Marc. 1978. *The Economy of Literature.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

_________. 1992. *Money, Language, and Thought.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Sheridan, R. B. 1958. "The Commercial and Financial Organization of the British Slave Trade, 1750-1807". *The Economic History Review,* New Series 11 (2): 249-263.

Silver, Morris. 1985. *Economic structures of the ancient Near East.* London: Taylor and Francis.

Singer, Sholom A. 1964. "The Expulsion of the Jews from England in 1290". *The Jewish Quarterly Review,* New Series, 55 (2): 117-136.

Skinner, Quentin. 1998. *Liberty before Liberalism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Adam. 1761. *Theory of moral sentiments.* Cambridge: Cambridge University Press (2002 edition).

__________. 1762. *Lectures on Jurisprudence.* Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith Vol. 5. Indianapolis: Liberty Fund (1982 edition).

__________. 1776. *An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations.* Oxford: Clarendon Press (1976 edition).

Smith, Edwin, and Andrew Murray Dale. 1968. *The Ila Speaking Peoples Of Northern Rhodesia.* Two Volumes. London: Kessinger.

Smith, Timothy. 1983. "Wampum as Primitive Valuables". *Research in Economic Anthropology* 5: 225-246.

Snell, F. J. 1919. *The Customs of Old England.* London: Methuen.

Solow, Barbara. 1987. "Capitalism and Slavery in the Exceedingly Long Run". *Journal of Interdisciplinary History* 17 (4): 711-737.

Sonenscher, Michael. 2007. *Before the Deluge: Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution.* Princeton: Princeton University Press.

Spufford, Peter. 1988. *Money and Its Use in Medieval Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.

Spyer, Patricia. 1997. "The Eroticism of Debt: Pearl Divers, Traders, and Sea Wives in the Aru Islands of Eastern Indonesia". *American Ethnologist* 24 (3): 515-538.

Ste. Croix, Geoffrey Ernest Maurice De. 1981. *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests.* Ithaca: Cornell University Press.

Stannard, David E. 1993. *American holocaust: the conquest of the New World.* New York: Oxford University Press.

Starr, Chester G. 1977. *The Economic and Social Growth of Early Greece.* 800-500 *BC.* New York: Oxford University Press.

Stein, Siegfried. 1953. "Laws of Interest in the Old Testament". *Journal of Theological Studies* 4: 161-170.

_____________. 1955. "The Development of the Jewish Law of Interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews from England". *Historia Judaica* 17: 3-40.

Stein, Stanley J., and Barbara H. Stein. 2000. *Silver, trade, and war: Spain and America in the making of early modern Europe.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Steinkeller, Piotr. 1980. "The Renting of Fields in early Mesopotamia and the Development of the Concept of 'Interest' in Sumerian". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24: 113-145.

_____________. 2003. "Money-Lending Practices in Ur III Babylonia: the question of economic motivation". In *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael and Marc van de Mieroop, eds.), 109-137. Bethesda: CDL.

Stiglitz, Joseph, and John Driffill. 2000. *Economics.* New York: W. W. Norton.

Stol, Marten. 1995. "Women in Mesopotamia". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38 (2): 123-144.

Stone, Lawrence. 1968. *The Family, Sex and Marriage in England* 1500-1800. London: Unwin.

_____________. 1990. *Road to Divorce: England* 1530-1987. Oxford: Oxford University Press.

Stone, Willard E. 2005. "The Tally: An Ancient Accounting Instrument". *Abacus* 11 (1): 49-57.

Stout, William. 1742 [1967]. *The Autobiography of William Stout of Lancaster* 1665-1752. (John Duncan Marshall, editor.) Manchester: Manchester University Press.

Strickmann, Michel. 2002. *Chinese magical medicine.* Stanford: Stanford University Press.

Subrahmanyam, Sanjay. 1996. "Of Imarat and Tijarat: Asian Merchants and State Power in the Western Indian Ocean, 1400 to 1750". *Comparative Studies in Society and History* Vol. 37 no. 4, 750-780.

Sun, Guang-Zhen. 2008. "Fragment: Nasir ad-Din Tusi on social cooperation and the division of labor: Fragment from The Nasirean Ethics". *Journal of Institutional Economics* 4 (3): 403-413.

Sutton, David. 2004. "Anthropology's value(s)". *Anthropological Theory* 4(3): 373-379.

Swann, Nancy Lee. 1950. *Food and Money in Ancient China: The earliest economic history of China to A. D. 25. Han Shu* 24 *with related texts. Han Shu* 91 *and Shih-chi* 129. Princeton: Princeton University Press.

Tag El-Din, Saif I. 2007. "Capital and Money Markets of Muslims: The Emerging Experience in Theory and Practice". Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies, 1-2: 54-71.

Tambiah, Stanley J. 1973. "Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women in South Asia". In *Bridewealth and Dowry* (Jack Goody and S. J. Tambiah, eds.), 59-169. Cambridge: Cambridge University Press.

________________. 1989. "Bridewealth and Dowry Revisited: The Position of Women in Sub-Saharan Africa and North India". *Current Anthropology* 30 (4): 413-434.

Tambo, David C. 1976. "The Sokoto Caliphate Slave Trade in the Nineteenth Century". *International Journal of African Historical Studies* 9 (2): 187-217.

Taussig, Michael. 1984. "Culture of Terror—Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture". *Comparative Studies in Society and History* 26 (3): 467-497.

______________. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, Quentin P. 2005. "Money and Politics in the Land of Oz". *The Independent Review* 9 (3): 413-426.

Tebbutt, Melanie. 1983. *Making Ends Meet: Pawnbroking and Working-Class Credit*. New York: St. Martin's Press.

Teiser, Stephen F. 1988. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press.

Testart, Alain. 1997. "Le mise en gage de personnes: sociologie comparative d'une institution". *Archives Europeénes de Sociologie* 38: 38-67.

___________. 1998. "Pourquoi la condition de l'esclave s'ameliore-t-elle en regime despotique?" *Revue française de sociologie* 39 (1): 3-38.

___________. 2000. "L'Esclavage pour dettes en Asie Orientale". *Moussons* 2: 3-29.

___________. 2001. *Esclave, la dette et le pouvoir: études de sociologie comparative*. Paris: Errance

___________. 2002. "The extent and significance of debt slavery". *Revue Française de Sociologie* 43: 173-204.

Testart, Alain, Valerie Lécrivain, Dimitri Karadimas and Nicolas Govoroff. 2001. "Prix de la fiancée et esclavage pour dettes: Un exemple de loi sociologique". *Études rurales* No. 159 / 160: 9-33.

Thapar, Romila. 1995. "The First Millennium BC in Northern India". In *Recent perspectives of early Indian history* (R. Thapar, ed.) 87-150. New Delhi: Book Review Trust.

___________. 2002. "The Role of the Army in the Exercise of Power in Ancient India". In *Army and power in the ancient world. Volume 37 of Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien* (Ángelos Chaniótis, Pierre Ducre, eds.), 25-39. Heidelberg: Franz Steiner Verlag.

Thesleff, Holgar. 1989. "Platonic Chronology". *Phronesis* 34 (1): 1-26.

Théret, Bruno. 1992. *Régimes économiques de l'ordre politique: esquisse d'une théorie régulationniste des limites de l'Etat.* Paris: Presses Universitaires de France,.

___________. 1995. *L'État, la finance et le social. Souveraineté nationale et construction européenne* (direction de publication). Paris: Éditions la Découverte.

___________. 1999. "The Socio-Cultural Dimensions of the Currency: Implications for the Transition to the Euro". *Journal of Consumer Policy* 22: 51-79.

___________. 2007. *La monnaie dévoilée par ses crises* (direction de publication). Paris: Editions de l'EHESS, 2 volumes: volume 1 "Monnaies métalliques", volume 2 "Monnaies autoréférentielles". Les autres monnaies en Allemagne et en Russie au XXème siècle.

___________. 2008. "Les trios états de la monnaie: approche interdisciplinaire du fait monétaire". Revue Economique 59 (4): 813-842.

Thierry, François. 1992. *Monnaies de Chine. Paris:* Bibliothèque nationale.

_______________. 2001. "Sur les spécifités fondamentales de la monnaie chinoise". In *Aux origines de la monnaie* (Alain Testart, ed.), 109-144. Paris: Éditions Errance.

Thomas, Keith. 1972. *Religion and the Decline of Magic: Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England.* New York: Scribners.

Thompson, Edward Palmer. 1971. "The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century". *Past & Present* 50: 76-136.

Thurnwald, Richard C. 1916. "Banaro Society: Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea". *Memoirs of the American Anthropological* Association 8: 251-391.

Tierney, Brian. 1997. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law* 1150-1625. (Emory University Studies in Law and Religion, number 5). Atlanta: Scholars Press.

Todorov, Tzvetan. 1984. *The conquest of America: the question of the other.* Chicago: University of Chicago Press.

Tong, James W. 1989. *Disorder Under Heaven: Collective Violence in the Ming Dynasty.* Stanford: Stanford University Press.

Tortella, Gabriel and Francisco Comîn. 2002. "Fiscal and Monetary Institutions in Spain, 1600-1900". In Transferring wealth and power from the old to the new world: monetary and fiscal institutions in the 17th through the 19th century (Michael D. Bordo and Robert Cortés Conde, eds.), 140-186. Cambridge: Cambridge University Press.

Trawick, Margaret. 1992. *Notes on Love in a Tamil Family*. Berkeley: University of California Press.

Trevett, Jeremy. 1992. *Apollodoros the Son of Pasion*. Oxford: Clarendon Press.

____________. 2001. "Coinage and Democracy at Athens", in A. Meadows and K. Shipton, eds., *Money and Its Uses in the Ancient Greek World* (Oxford: Oxford University Press), 23-34.

Trombert, Eric. 1995. *Le crédit à Dunhuang: Vie matérielle et société en Chine médiévale*. Paris: Ihec / Inst.Hautes Etudes.

Tseayo, Justin Iyorbee. 1975. *Conflict and Incorporation in Nigera: the Integration of the Tiv*. Zaria Nigeria: Gaskiya.

Tuck, Richard. 1979. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tull, Herman Wayne. 1989. *The Vedic Origins of Karma: cosmos as man in ancient Indian myth and ritual*. Albany: SUNY.

Tully, James. 1993. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tuma, Elias. 1965. "Early Arab Economic Policies, 1st / 7th-4th / 10th Centuries". *Islamic Studies* 4 (1): 1-23.

Uchendo, Victor. 1967. "Some Principles of Haggling in Peasant Markets". *Economic Development and Cultural Change* 16 (1): 37-50.

Udovitch, Abraham L. 1970. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton: Princeton University Press.

____________. 1975. "Reflections on the Institutions of Credit and Banking in the Medieval Islamic Near East". *Studia Islamica* 41: 5-21.

Uebach, Helga. 2008. "From Red Tally to Yellow Paper: the official introduction of paper in Tibetan administration in 744 / 745". *Revue d'Etudes Tibétaines* 14: 57-69.

Usher, Abbot Payson. 1914. "The Origin of the Bill of Exchange". *Journal of Political Economy* 22: 566-576.

____________. 1934. "The Origins of Banking: The Primitive Bank of Deposit, 1200-1600". *Economic History Review* 4 (4): 399-428.

____________. 1943. *The Early History of Deposit Banking in Mediterranean Europe*. Cambridge: Harvard University Press.

Valenze, Deborah M. 2006. *The social life of money in the English past*. Cambridge: Cambridge University Press.

Valeri, Valerio. 1994. "Buying Women but no Selling Them: Gift and Commodity Exchange in Huaulu Alliance". *Man* (n. s.) 29: 1-26.

__________. 2001. "Feasts". In *Fragments from Forests and Libraries*, 1-27. Durham: Carolina Academic Press.

van der Toorn, Karel. 1989. "Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel". *Journal of Biblical Literature* 108 (2): 193-205.

Vance, Eugene. 1973. "Signs of the City: Medieval Poetry as Detour". *New Literary History* 4 (3): 557-574.

__________. 1986. "Chrétien's Yvain and the Ideologies of Change and Exchange". *Yale French Studies* 70: 42-62.

Vaneigem, Raoul. 1967. *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*. Paris, Gallimard.

Veenhof, Karl. 1997. "'Modern' Features in Old Assyrian Trade". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40: 336-366.

Verellen, Franciscus. 2006. "The Dynamic Design: Ritual and Contemplative Graphics in Daoist Scriptures". In *Daoism in History: Essays in Honor of Liu Rs'un-yan* (Quanlen Liu, Benjamin Penny, eds.), 159-182. London: Routledge.

Verlinden, Charles. 1970. *The Beginnings of Modern Colonization: Eleven Essays with an Introduction*. Ithaca: Cornell University Press.

VerSteeg, Russ. 2000. *Early Mesopotamian Law*. Durham: Carolina Academic Press.

__________. 2002. *Law in Ancient Egypt*. Durham: Carolina Academic Press.

Veyne, Paul-Marie. 1979. "Mythe et réalité de l'autarcie à Rome". *Revue des études anciennes* 81: 261-280.

Vice, Roy L. 1988. "Leadership and Structure of the Tauber Band during the Peasants' War in Franconia". *Central European History* 24 (2): 17595.

Vickers, Adrian. 1996. *Bali: a paradise created*. Singapore: Periplus Editions.

Vickers, Michael J. 1985. "Early Greek Coinage, a Reassessment". *Numismatic Chronicle* 145: 1-44.

Vijaisri, Priyadarshini. 2004. *Recasting the Devadasi: Patterns of Sacred Prostitution in Colonial South India*. New Delhi: Kanishka.

Villey, Michel. 1946. "L'Idee du droit subjectif et les systemes juridiques romains". Revue historique de droit, series 4: 201-227.

Vondeling, Jan. 1961. *Eranos* (with a summary in English). Amsterdam: Gron.

Wade, Geoffrey. 2004. "The Zheng He Voyages: A Reassessment". *Asia Research Institute Working Paper Series* No. 31, Oct 2004.

Wake, Christopher. 1997. "The Great Ocean-going Ships of Southern China in the Age of Chinese Maritime Voyaging to India, Twelfth to Fifteenth Centuries", *International Journal of Maritime History* 9 (2): 51-81.

Walker, Garthene. 1996. "Expanding the Boundaries of Female Honour in Early Modern England". *Transactions of the Royal Historical Society*, Sixth Series, 8: 235-245.

Walker, James Broom. 1875. "Notes on the Politics, Religion, and Commerce of Old

Calabar". *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 6: 119-124.

Wallace, Robert B. 1987. "The Origin of Electrum Coinage". *American Journal of Archaeology* 91: 385-397.

Wallace-Hadrill, Andrew, editor. 1989. *Patronage in Ancient Society* (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, Volume 1). London: Routledge.

Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World System, volume* I. New York: Academic Press.

__________________. 1989. "The French Revolution as a World-Historical Event". *Social Research* 56 (1): 33-52.

__________________. 1991. "Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down". *Journal of Modern History* 63 (2): 354-361.

__________________. 2001. *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Walsh, Michael J. 2007. "The Economics of Salvation: Toward a Theory of Exchange in Chinese Buddhism". *Journal of the American Academy of Religion* 75 (2): 353-382.

Warburton, David. 2000. "Before the IMF: The Economic Implications of Unintentional Structural Adjustment in Ancient Egypt". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 43 (2): 65-131.

______________. 2001. "State and economy in ancient Egypt". In *World System History: the social science of long-term change* (Robert Denemark, Jonathan Friedman, Barry Gills, and George Modelski, eds.), 169-184. New York: Routledge.

Wartburg, Marie Louise von. 1995. "Production de sucre de canne à Chypre". In *Coloniser au Moyen Age* (Michel Balard and Alain Ducellier, eds.), Paris: A. Colon, 126-131.

Waswo, Richard. 1996. "Shakespeare and the Formation of the Modern Economy". *Surfaces* Vol. 6. 217 (v.1.0A), www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/waswo.html.

_____________. 2004. "Crises of Credit: Monetary and Erotic Economies in the Jacobean Theater". In *Plotting early modern London: new essays on Jacobean City comedy* (Dieter Mehl, Angela Stock, Anne-Julia Zwierlein, eds.), 55-74. London: Ashgate Publishing.

Watson, Alan. 1987. *Roman Slave Law*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Watson, James L. 1980. "Transactions in People: The Chinese Market in Slaves, Servants, and Heirs". In *Asian and African Systems of Slavery* (James L. Watson, ed.), 223-250. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, Max. 1924. *Gesammelte Aufsätze zur Soziale- und Wirtschaftegeschichte*. Tubingen. English version: *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. (R. I. Frank, trans.) London: Verso.

__________. 1961. *General Economic History*. New York: Collier Books.

__________. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. (Ephrain Fischoff, trans.) Berkeley: University of California Press.

Wennerlind, Carl. 2003. "Credit-money as the Philosopher's Stone: Alchemy and the Coinage Problem in Seventeenth-century England". *History of Political Economy* 35: 234-261.

Westbrook, Raymond. 1971. "Jubilee Laws". *Israel Law Review* 6: 209-226.

__________________. 1984. "The enforcement of morals in Mesopotamian law". *Journal of the American Oriental Society* 104: 753-756.

__________________. 1988. *Old Babylonian Marriage Law*. Archlv für Orientforschung, Beiheft 23. Horn: F. Burger.

__________________. 1990. "Adultery in Ancient Near Eastern Law". *Revue biblique* 97: 542-580.

__________________. 1991. *Property and the Family in Biblical Law*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

__________________. 1995. "Slave and Master in Ancient Near Eastern Law". *Chicago-Kent Law Review* 70: 1631-1676.

__________________. 1999. "Vitae Necisque Potestas". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 48 (2): 203-223.

Westenholz, Joan Goodnick. 1989. "Tamar, *Qedesa*, *Qadistu*, and Sacred Prostitution in Mesopotamia". *Harvard Theological Review* 82: 245-265.

Westermann, William L. 1955. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia: American Philosophical Society.

Whelan, T. S. 1979. *The Pawnshop in China*. Ann Arbor: Centre for Chinese Studies, University of Michigan.

Whitaker, C. W. A. 2002. *Aristotle's De interpretatione: contradiction and dialectic*. Oxford: Oxford University Press.

White, Jenny Barbara. 2004. *Money makes us relatives: women's labor in urban Turkey*. London: Routledge.

Whiting, John Roger Scott. 1971. *Trade Tokens: A Social and Economic History*. London: Newton Abbot.

Wiedemann, Thomas. 1981. *Greek and Roman Slavery*. New York: Routledge.

Wiener, Margaret J. 1995. *Visible and invisible realms: power, magic, and colonial conquest in Bali*. Chicago: University of Chicago Press.

Wilbur, C. Martin. 1943. *Slavery in China during the Former Han Dynasty*. Anthropological Series, volume 34. Chicago: Chicago Field Museum of Natural History.

Wilcke, Claus. 1985. "Familiengründung im alten Babylonien". In *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung* (E. W Müller, ed.), 213-317. Freiburg and München: Alber.

Williams, Brett. 2004. *Debt for Sale: A Social History of the Credit Trap*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Williams, Carl O. 1937. *Thraldom in Ancient Iceland: A Chapter in the History of Class Rule*. Chicago: University of Chicago Press.

Williams, Eric. 1944. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Williamson, George Charles. 1889. *Trade tokens issued in the seventeenth century in England, Wales, and Ireland, by corporations, merchants, tradesmen, etc. Illustrated by numerous plates and woodcuts, and containing notes of family, heraldic, and topographical interest respecting the various issuers of the tokens*. London: E. Stock.

Wilson, Monica Hunter. 1951. "Witch Beliefs and Social Structure". *The American Journal of Sociology* 56 (4): 307-331.

Wink, André. 2002. *Al-Hind: Early medieval India and the expansion of Islam, 7th-11th centuries*. Leiden: E. J. Brill.

Wirszubski, Chaim. 1950. *Libertas as a Political Ideal at Rome During the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolf, Robert L. 1954. "The Mortgage and Redemption of an Emperor's Son: Castile and the Latin Empire of Constantinople". *Speculum* 29: 45-85.

Wong, Roy Bin. 1997. *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. Ithaca: Cornell University Press.

______________. 2002. "Between Nation and World: Braudelian Regions in Asia". *Review* 26 (1): 1-45.

Wood, Diana. 2002. *Medieval Economic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wordie, J. R. 1983. "The Chronology of English Enclosure, 1500-1914". Economic History Review, 2nd ser. 26: 483-505.

Wray, L. Randall. 1990. *Money and Credit in Capitalist Economies*. Aldershot: Edward Elgar.

______________. 1998. *Understanding Modern Money: the key to full employment and price stability*. Edward Elgar: Cheltenham.

______________. 1999. "An Irreverent Overview of the History of Money from the Beginning of the Beginning to the Present". *Journal of Post Keynesian Economics*. 21 (4): 679-687.

______________. 2000. *Credit and State Theories of Money*. Cheltenham: Edward Elgar.

Wright, David P. 2009. *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. Oxford: Oxford University Press.

Wrightson, Keith. 1980. "Two concepts of order: justices, constables and jurymen in seventeenth-century England", in *An Ungovernable People: The English and their Law in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (John Brewer and John Styles, eds.), 21-46. London: Hutchinson.

Wrightson, Keith, and David Levine. 1979 *Poverty and Piety in an English Village*. Cambridge: Cambridge University Press.

Xu, Zhuoyun, and Jack L. Dull. 1980. *Han agriculture: the formation of early Chinese agrarian economy*, 206 *B. C.-A. D.* 220. Seattle: University of Washington Press.

Yang, Bin. 2002. "Horses, Silver, and Cowries: Yunnan in Global Perspective". *Journal of World History*, vol. 15 no. 3: 281-322.

Yang, Lien-sheng. 1971. *Money and Credit in China: A Short History*. Harvard-Yenching Institute Monographs 12. Cambridge: Harvard University Press.

Yates, Robin D. S. 2002. "Slavery in Early China: A Socio-Cultural Approach". *Journal of East Asian Archaeology* 3 (1/2): 283-331.

Yoffee, Norman. 1998. "The Economics of Ritual at Late Babylonian Kish". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41 (3): 312-343.

Yü, Ying-shih. 1967. *Trade and Expansion in Han China. A Study in the Structure in Sino-Barbarian Economic Relations*. Berkeley: University of California Press.

Yung-Ti, Li. 2006. "On the Function of Cowries in Shang and Western Zhou China". *Journal of East Asian Archaeology* 5: 1-26.

Zell, Michael. 1996. "Credit in the Pre-Industrial English Woollen Industry". *The Economic History Review*, New Series, 49 (4): 667-691.

Zmora, Hillay. 2006. "The Princely State and the Noble Family: Conflict and Co-operation in the Margraviates Ansbach-Kulmbach in the Early Sixteenth Century". *The Historical Journal* 49: 1-21.

Zürcher, Erik. 1958. *The Buddhist conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*. Volume 11 of Sinica Leidensia. Leiden: E. J. Brill.

واژه‌نامه

(فارسی - انگلیسی)

آ

آبرو — honor
آگورا — Agora
آمارگی (آزادی به زبان سومری) — amargi
آهیمسا (عدم‌خشونت بودایی) — Ahimsa

الف

احکام گراتیان — Gratian's Decretum (The Decretum Gratiani)
ازدواج چرخشی — circulating connubium
اسارت بدهی — debt bondage
استثنای امبروز قدیس — Exception of Saint Ambrose
استفاده از شیء (در حقوق رومی) — usus
استوپا (بنای بودایی) — Stupa
اصالت پول (نظریه) — monetarism
اضرار مدنی (در حقوق رومی) — Lex Aquilia
اعتبار غیرشخصی — impersonal credit
اعتباریت — fiduciarity
اقتصاد انسانی — human economy
اقتصاد بازار — market economy
اقتصاد تجاری — commercial economy
اقتصاد جانب عرضه — supply-side economics
الواح دوازده‌گانه (نخستین نسخه‌ی قوانین رومی) — Twelve Tablets
امور ناموسی — affair of honor
انقلاب قیمت‌ها — price revolution
اوراق بهادار — bonds
اوراق صندوق پس‌انداز فدرال — Federal Reserve Notes
اوراق مبادلاتی — bills of exchange
ایکیپیندی (بدهی گوشتی نزد قوم تیو) — ikipindi

ب

باج — tribute
بازتوزیع — redistribution
بازتوزیع سلسله‌مراتبی — hierarchical redistribution
بازی عمیق — deep play
بالشتک نقدی — cushion save
بانکداری پرشتاب — go-go banking
بخشایش — condonation
بدهکار معسر — insolvent debtor
بدهی — debt
بدهی آبرو — debt of honor
بدهی جانی — life debt
بدهی خونی — blood debt
بدهی شیری — milk debt

بدهی کارمایی karmic debt
بدهی گوشتی Flesh-Debt
بدهی نکاحی conjugal debt
برتون وودز (پیمان) Bretton Woods
برخورداری از شیء (در حقوق رومی) fructus
بردگی بدهی debt slavery
بردگی ملکی chattel slavery
برش نقره hacksilber
برنامه‌ی ریاضتی austerity program
برهمن (کاست اول هندو) Brahman
بلندخیمه longhouse
بنگاه رهنی pownshop/pownbroking
بودیساتوا bodhisattva
بوشمن‌های صحرای کالاهاری Kalahari Bushmen
به بیگاری کشیدن dragooning
بهره‌ی مرکب compound interest
بی‌پشتوانه بودن (مؤتمن بودن) fiduciarity
بیعانه earnest money
بیگار بدهی debt-peon
بیگارخانه sweatshop
بیگاری labor exaction/peonage
بیگاری بدهی debt peonage

پ

پاتریسی (طبقه‌ی دارای حقوق در روم) patrician
پدرسالاری patriarchy
پرولتاریا proletariat
پشته‌چینان طلا Gold stackers
پلبی (طبقه‌ی موالی و تحت حمایت و حکومت پاتریسی‌ها در روم) plebian
پول بدوی primitive money
پول بلیتی chartal money
پول رخصتی fiat money
پول صدفی ایروکویی‌ها Iroquois wampum
پول صدفی یوروک‌ها Yurok shell
پول نشانه‌ای token money
پیش‌قسط down payment
پیشکش gift

ت

تاوان compensation
تبادل نقطه‌ای spot trade
تخریب شیء (در حقوق رومی) abusus
ترفند پانزی Ponzi scheme
ترهاتوم terhatum
تساو (عنصر مایه‌ی قوت قلب نزد قوم تیو) Tsav
تطابق دوسویه‌ی خواست‌ها double coincidence of wants
تملک taking possession
تناسخ reincarnation
تنزیل حواله‌ها discounting bills of exchange
تهاتر barter
تهاتر ابتدایی primitive barter
تهی‌بودگی (آرمان بودایی) emptiness
تیمه (آبرو در یونان باستان) tīme

ث

ثروت عروس bridewealth

ج

جاجمانی (نظام قیمومت کاستی در روستای هندی) jajmani
جنبش ضدجهانی‌سازی anti-globalization movement
جنگ از طریق تعهد پرداخت war by subscription
جوامع ابتدایی primitive societies
جوهر substance

چ

چانه زدن haggling
چوب‌خط tally/tally stick

ح

حباب bubble
حباب دریای سیاه South Sea Bubble
حق‌الضرب seigniorage
حق بر شخص (در حقوق رومی) in personam
حق بر شیء (در حقوق رومی) in rem
حق تقدم خرید ← حق شفعه
حق شفعه preemption

خ

خدمت کردن rendre service
خرید با بهره Zinskauf
خزانه‌ی لایزال (در معبد بودایی) inexhaustible treasuries

خون‌بها bloodwealth
خون‌خواهی blood-feud

د

دست نامرئی invisible hand
دواداسی devadasi
دوران aevum
دوره‌ی خدمتکاری life-cycle service
دولت نمایشی theater state
دومینیوم (مالکیت در حقوق رومی) dominium
دهر aeon
دیجریدو (ساز) didjeridu
دیه wergeld

ر

رژیم ارز شناور آزاد regime of free-floating currencies
رعیت‌شدگی بار دوم second serfdom
ریخته‌گری casting
رئیس پوست‌پلنگی leopard-skin chief

ز

زیان در درآمد lucrum cessans
زیان دیرکرد interesse

س

سال سبتی sabbatical year
سانگا (دیر بودایی) Sangha
سراسربین (پانوپتیکون) Panopticon
سرمایه‌داری رهبانی monastic capitalism
سرمایه‌داری شرکت‌محور corporate capitalism
سکه‌ی پلاتینیوم Platinum Coin
سلسله‌مراتب hierarchy
سنبه‌کاری punch
سند بدهی IOU : I Owe You
سود interest
سود خاص particular interest
سود خصوصی private interest
سود شخصی self-interest
سود مشترک common interest
سیاست تعدیل ساختاری structural adjustment policy
سیمبولون symbolon

ش

شاخ نعمت cornucopia
شرکت corporation
شرکت سهامی joint-stock corporation
شستن الواح (بدهی) clean slates
شکل (واحد پول سومری) shekel
شمش bullion
شمش خام rude bar
شودره (کاست چهارم هندو) Shudra
شیدایی لاله tulip mania
شیربها brideprice

ص

صدف‌های سپیدمهره cowrie shell
صندوق بین‌المللی پول IMF: International Monetary Fund
صندوق پوشش سرمایه hedge fund
صنف guild

ض

ضراب‌خانه mint

ع

عصر اکتشاف age of exploration
عصر امپراتوری‌های کشاورزی اولیه Age of the First Agrarian Empires
عصر محوری Axial Age
عقد مطایبه joking relation
علم اقتصاد عرفی economics of convention
عمالیق Amalekites

غ

غارت pillage
غیرشخصی impersonal

ف

فاتحان اسپانیایی conquistadors
فرزندخواندگی زناشویی matrimonial adoption
فرهمندی charisma
فضای مبادله sphere of exchange
فو fu
فوهائو fúhào

ق

قانون پرونیا Lex Petronia

قانون میهمان‌نوازی law of hospitality
قتل ناموسی honor killing
قحطی شمش bullion famines
قدرت (در حقوق رومی) potestas
قرون وسطی Middle Ages
قوانین دیمتی (ولز قرون وسطی) Dimetian Code
قوانین ملل ius gentium
قیمت آبرو honor price
قیمت باکره the price of a virgin

ک

کارباره workaholic
کارتالیسم chartalism
کارما karma
کرامت dignity
کسری نظام ذخیره fractional reserve system
کشتریه (کاست دوم هندو) Ksatriya
کمونیسم communism
کمونیسم اولیه primitive communism
کمونیسم پایه baseline communism
کومال (دختر برده در ایرلند) Komal
کومندا Comenda

گ

گذرگاه میانی (سفر دریایی بردگان از کرانه‌ی غربی افریقا از میان اقیانوس اطلس به کرانه‌ی شرقی امریکای شمالی) Middle Passage
گروفروشی pawnshop
گروگان pawn
گروه همتایان kin group

ل

لیبرتاس (آزادی به لاتین) libertas

م

ماجرا adventure
مباتساو (انجمن ساحران قوم تیو) mbatsav
مبادله exchange
مبادله‌ی خشک dry exchange
مبادله‌ی نکول اعتبار credit default swap
مجموعه‌ی قوانین بربری barbarian law codes
مردم‌آمیزی sociability
مستخدمان مضرس indentured servant
معامله‌به‌مثل (اصل) principle of reciprocity
معامله‌به‌مثل تعمیم‌یافته generalized reciprocity
معامله‌به‌مثل تناوبی alternating reciprocity
معامله و تهاتر truck and barter
مکتب تنظیم Regulation School
مهر stamp
مینا (پول سومری) mina

ن

نبرد ماتم mourning war
نجات مالی bail out
نظام پشتوانه‌ی دوفلزی bimetallism
نظریه‌ی پول فلزی metalist theory of money
نظریه‌ی پولی نوین Modern Monetary Theory: MMT
نظم جهانی پول اعتباری global system of credit
نفع profit
نفوذ سامیان Semitic infilteration
نقد پرنده (اوراق تضمینی در چین قرن نهم میلادی) Flying Cash
نکسوم (نهاد اسارت بدهی در روم) nexum
نیمگان moiety

و

وجه رایج currency
وجه رایج اجتماعی / پول اجتماعی social currency
وقف دائمی (به معبد بودایی) perpetual endowments
ویشیه (کاست سوم هندو) Vaishya

ه

هدیه gift
هم‌زیستی گرایی mutualism
همسر روحی ghost-wife
همسر روستا village-wife

ی

یغما panyarring
یوبیل Jubilee
یین و یانگ yin-yang

واژه‌نامه

(انگلیسی ـ فارسی)

A

abusus تخریب شیء، اصل (در حقوق رومی)
adventure ماجرا
aeon دهر
aevum دوران
affair of honor امور ناموسی
age of exploration عصر اکتشاف
Age of the First Agrarian Empires
عصر امپراتوری‌های کشاورزی اولیه
Agora آگورا
Ahimsa آهیمسا (عدم‌خشونت بودایی)
alternating reciprocity
معامله‌به‌مثل تناوبی
Amalekites عمالیق
amargi آمارگی (آزادی به زبان سومری)
anti-globalization movement
جنبش ضدجهانی‌سازی
austerity program برنامه‌ی ریاضتی
Axial Age عصر محوری

B

bail out نجات مالی
barbarian law codes
مجموعه‌ی قوانین بربری
barter تهاتر
baseline communism کمونیسم پایه
bills of exchange اوراق مبادلاتی
bimetallism نظام پشتوانه‌ی دوفلزی
blood debt بدهی خونی
blood-feud خون‌خواهی
bloodwealth خون‌بها
bodhisattva بودیساتوا
bonds اوراق بهادار
Brahman برهمن (کاست اول هندو)
Bretton Woods برتون وودز (پیمان)
brideprice شیربها
bridewealth ثروت عروس
bubble حباب
bullion شمش
bullion famines قحطی شمش

C

casting ریخته‌گری
charisma فرهمندی
chartalism کارتالیسم
chartal money پول بلیتی
chattel slavery بردگی ملکی
circulating connubium ازدواج چرخشی

clean slates — شستن الواح (بدهی)
Comenda — کومندا
commercial economy — اقتصاد تجاری
common interest — سود مشترک
communism — کمونیسم
compensation — تاوان
compound interest — بهره‌ی مرکب
condonation — بخشایش
conjugal debt — بدهی نکاحی
conquistadors — فاتحان اسپانیایی
cornucopia — شاخ نعمت
corporate capitalism — سرمایه‌داری شرکت‌محور
corporation — شرکت
cowrie shell — صدف‌های سپیدمهره
credit default swap — مبادله‌ی نکول اعتبار
currency — وجه رایج
cushion save — بالشتک نقدی

D

debt — بدهی
debt bondage — اسارت بدهی
debt of honor — بدهی آبرو
debt peonage — بیگاری بدهی
debt-peon — بیگار بدهی
debt slavery — بردگی بدهی
deep play — بازی عمیق
devadasi — دواداسی
didjeridu — دیجریدو (ساز)
dignity — کرامت
Dimetian Code — قوانین دیمتی (ولز قرون وسطی)
discounting bills of exchange — تنزیل حواله‌ها
dominium — دومینیوم (مالکیت در حقوق رومی)
double coincidence of wants — تطابق دوسویه‌ی خواست‌ها
down payment — پیش‌قسط
dragooning — به بیگاری کشیدن
dry exchange — مبادله‌ی خشک

E

earnest money — بیعانه
economics of convention — علم اقتصاد عرفی
emptiness — تهی‌بودگی (آرمان بودایی)
Exception of Saint Ambrose — استثنای امبروز قدیس
exchange — مبادله

F

Federal Reserve Notes — اوراق صندوق پس‌انداز فدرال
fiat money — پول رخصتی
fiduciarity — اعتباریت / بی‌پشتوانه بودن (مؤتمن بودن)
Flesh-Debt — بدهی گوشتی
Flying Cash — نقد پرنده (اوراق تضمینی در چین قرن نهم میلادی)
fractional reserve system — کسری نظام ذخیره
fructus — برخورداری از شیء (در حقوق رومی)
fu — فو
fúhào — فوهائو

G

generalized reciprocity — معامله‌به‌مثل تعمیم‌یافته
ghost-wife — همسر روحی
gift — پیشکش / هدیه
global system of credit — نظم جهانی پول اعتباری
go-go banking — بانکداری پرشتاب
Gold stackers — پشته‌چینان طلا
Gratian's Decretum (The Decretum Gratiani) — احکام گراتیان
guild — صنف

H

hacksilber — برش نقره
haggling — چانه زدن
hedge fund — صندوق پوشش سرمایه
hierarchical redistribution — بازتوزیع سلسله‌مراتبی
hierarchy — سلسله‌مراتب
honor killing — قتل ناموسی

honor آبرو
honor price قیمت آبرو
human economy اقتصاد انسانی

I

ikipindi
ایکیپیندی (بدهی گوشتی نزد قوم تیو)
IMF: International Monetary Fund
صندوق بین‌المللی پول
impersonal غیرشخصی
impersonal credit اعتبار غیرشخصی
indentured servant مستخدمان مضرس
inexhaustible treasuries
خزانه‌ی لایزال (در معبد بودایی)
in personam
حق بر شخص (در حقوق رومی)
in rem حق بر شیء (در حقوق رومی)
insolvent debtor بدهکار معسر
interesse زیان دیرکرد
interest سود
invisible hand دست نامرئی
IOU: I Owe You سند بدهی
Iroquois wampum پول صدفی ایروکویی‌ها
ius gentium قوانین ملل

J

jajmani
جاجمانی (نظام قیمومت کاستی در روستای هندی)
joint-stock corporation شرکت سهامی
joking relation عقد مطایبه

K

Kalahari Bushmen
بوشمن‌های صحرای کالاهاری
karma کارما
karmic debt بدهی کارمایی
kin group گروه همتایان
Komal کومال، دختر برده در ایرلند
Kondratieff curve منحنی کندراتیف
Ksatriya کشتریه (کاست دوم هندو)

L

labor exaction بیگاری
law of hospitality قانون میهمان‌نوازی
leopard-skin chief رئیس پوست‌پلنگی
Lex Aquilia اضرار مدنی (در حقوق رومی)
Lex Petronia قانون پرونیا
libertas لیبرتاس (آزادی به لاتین)
life-cycle service دوره‌ی خدمتکاری
life debt بدهی جانی
longhouse بلندخیمه
lucrum cessans زیان در درآمد

M

market economy اقتصاد بازار
matrimonial adoption
فرزندخواندگی زناشویی
mbatsav مباتساو (انجمن ساحران قوم تیو)
metalist theory of money
نظریه‌ی پول فلزی
Middle Ages قرون وسطی
Middle Passage گذرگاه میانی (سفر دریایی بردگان از کرانه‌ی غربی افریقا از میان اقیانوس اطلس به کرانه‌ی شرقی امریکای شمالی)
milk debt بدهی شیری
mina مینا (پول سومری)
mint ضراب‌خانه
Modern Monetary Theory: MMT
نظریه‌ی پولی نوین
moiety نیمگان
monastic capitalism سرمایه‌داری رهبانی
monetarism اصالت پول (نظریه)
mourning war نبرد ماتم
mutualism هم‌زیستی گرایی

N

nexum نکسوم (نهاد اسارت بدهی در روم)

P

Panopticon سراسربین (پانوپتیکون)
panyarring یغما
particular interest سود خاص
patriarchy پدرسالاری
patrician
پاتریسی (طبقه‌ی دارای حقوق در روم)
pawn گروگان
pawnshop گروفروشی
peonage بیگاری
perpetual endowments
وقف دائمی (به معبد بودایی)

stamp مهر
structural adjustment policy سیاست تعدیل ساختاری
Stupa استوپا (بنای بودایی)
substance جوهر
supply-side economics اقتصاد جانب عرضه
sweatshop بیگارخانه
symbolon سیمبولون

T

taking possession تملک
tally stick چوب‌خط
tally چوب‌خط
terhatum ترهاتوم
theater state دولت نمایشی
the price of a virgin قیمت باکره
tīme تیمه (آبرو در یونان باستان)
token money پول نشانه‌ای
tribute باج
truck and barter معامله و تهاتر
Tsav تساو (عنصر مایه‌ی قوت قلب نزد قوم تیو)
tulip mania شیدایی لاله
Twelve Tablets الواح دوازده‌گانه (نخستین نسخه‌ی قوانین رومی)

U

usus استفاده از شیء، اصل (در حقوق رومی)

V

Vaishya ویشیه (کاست سوم هندو)
village-wife همسر روستا

W

war by subscription جنگ از طریق تعهد پرداخت
wergeld دیه
workaholic کارباره

Y

Yurok shell پول صدفی یوروک‌ها

Z

Zinskauf خرید با بهره

pillage غارت
Platinum Coin سکه‌ی پلاتینیوم
plebian پلبی (طبقه‌ی موالی و تحت حمایت و حکومت پاتریسی‌ها در روم)
Ponzi scheme ترفند پانزی
potestas قدرت (در حقوق رومی)
pownshop/pownbroking بنگاه رهنی
preemption حق شفعه / حق تقدم خرید
price revolution انقلاب قیمت‌ها
primitive barter تهاتر ابتدایی
primitive communism کمونیسم اولیه
primitive money پول بدوی
primitive societies جوامع ابتدایی
principle of reciprocity معامله‌به‌مثل (اصل)
private interest سود خصوصی
profit نفع
proletariat پرولتاریا
punch سنبه‌کاری

R

redistribution بازتوزیع
regime of free-floating currencies رژیم ارز شناور آزاد
Regulation School مکتب تنظیم
reincarnation تناسخ
rendre service خدمت کردن
rude bar شمش خام

S

sabbatical year سال سبتی
Sangha سانگا (دیر بودایی)
second serfdom رعیت‌شدگی بار دوم
seigniorage حق‌الضرب
self-interest سود شخصی
Semitic infilteration نفوذ سامیان
shekel شکل (واحد پول سومری)
Shudra شودره (کاست چهارم هندو)
sociability مردم‌آمیزی
social currency وجه رایج اجتماعی / پول اجتماعی
South Sea Bubble حباب دریای سیاه
sphere of exchange فضای مبادله
spot trade تبادل نقطه‌ای

نمایه

آ

الف

پ

ت

www.cheshmeh.ir

ناشر کتاب‌های علوم انسانی
خانواده‌ی فرهنگی چشمه

مطالعات اجتماعی

ISBN-13: 978-622-5250-09-3

9 786220 106043

f. farahani

دیوید گریبر انسان‌شناس معاصر (۲۰۲۰ـ۱۹۶۱) در کتاب بدهی به ارائه‌ی تاریخ پیدایش و تحول پول می‌پردازد. او تلقی‌های متداول از تاریخ و چیستی پول را به نقد می‌کشد و تصویری نو از این پدیده‌ی آشنا ترسیم می‌کند؛ تصویری که با بازگویی داستان تحول ادوار اقتصاد جهانی آمیخته است. به این ترتیب کتاب همچنین دریچه‌ای جدید به فهم سرمایه‌داری می‌گشاید و نشان می‌دهد که خاستگاه‌های مفهومی سرمایه‌داری در جاهایی است که اغلب انتظارش را نداریم.

کتاب با شرح یک سردرگمی اخلاقی در ارتباط با فهم و داوری راجع به بدهی آغاز می‌شود و این سردرگمی همان کلاف درهم‌تنیده‌ای است که کل این متن مفصل برای از هم گشودن آن نوشته شده است. به این ترتیب گریبر در بررسی تحول شکل بدهی و پول به کاوش در خاستگاه‌های مفاهیم اخلاقی ما در طول تاریخ و عرض جغرافیا نیز می‌پردازد. کتاب با این گستره‌ی تاریخی و جغرافیایی، که پنج‌هزار سال تاریخ بشری را از نظر می‌گذراند، پر است از فکرهای بدیع و موشکافی‌های جذاب، اما دادن این شرح نو و جذاب همه‌ی کاری نیست که گریبر می‌خواهد بکند. هدف از این روایت پرپیچ‌وخم در نهایت اندیشیدن به این است که جهان بهتری چگونه ممکن است؟



از مجموعه‌ی «علوم اجتماعی»:

کالیبان و ساحره،
سیلویا فدریچی

انقلاب ناتمام،
رابین بلک‌برن

خشم شهری،
مصطفی دیکچ

خانواده‌ی فرهنگی چشمه